این حرز نجاتیه بزرگوار است و معروف بعقد الدین

بسم الله الرحمن الرحیم بسم الله شهد الله قل هو الله ما شاء الله ربی الله تعالی الله حسبی الله توکلت علی الله توکلت علی الحی القیوم لا اله الا الله محمد رسول الله والهکم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحیم الله لا اله الا هو الحی القیوم الم الله لا اله الا هو الحی القیوم وعنت الوجوه للحی القیوم فسیکفیکهم الله وهو السمیع العلیم کهیعص حمعسق [illegible] العدو والسلاطین والجبارین والمتکبرین من الجن والانس یا غیاث المستغیثین برحمتک واجعلهم صم بکم عمی فهم لا یرجعون ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون وصلی الله علی خیر خلقه محمد وآله الطاهرین ٥

دعاء النظرة

بسم الله الرحمن الرحیم بسم الله [illegible]

بسم الله الذی لا یضر مع اسمه شیء فی الارض ولا فی السماء وهو السمیع العلیم [illegible]

[illegible] جمیع الوجع والنظرة والسم [illegible]

[illegible] انت اخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم [illegible]

[illegible] یا قدوس یا قدوس [illegible] الحی القیوم [illegible]

[illegible] النبی محمد والائمة المعصومین ٥

[illegible]





بسم الله الرحمن الرحیم

سپاس بی‌قیاس آفریدگار همه چیزها را و مخصوص کننده نوع بنی آدم را
از جمله جانوران بعقل و تمیز و نطق و کتاب علمه البیان اشارت است
بآن تا بدان بر بعضی آفرینش او واقف گردد و از آن بزرگی
و کمال قدرت او را بمقدار طاقت بشناسند و از ادراک بعضی دیگر
درمانند تا بدان سبب عجز و نقص خویش بدانند و آیه لا علم لنا
بر خوانند و درود بر نبی امی او محمد مصطفی باد و اهل بیت لیذهب
عنکم الرجس اهل البیت و بر یاران او علیهم السلام و رضی الله عنهم

آغاز سخن

همت امرا و سلاطین و وزرا و خواقین آنست که شغلهای
خواهند که شهرگشادن بود و ولایت گرفتن و خزاین و اموال
و دفاین جمع کردن و هر چه عزیزتر و نفیس‌تر است از آن مالها چون
جواهر و اهرا از بهر نفس خویش ذخیره کنند تا بدان استمتاع و انتفاع
این جهان بردارند و این چنین حال هر چند نیکوست آخر گذارنده است
و سریع الزوال است اما امیر رئیس کبیر انس با این همت عالی و همتی عالی

ازین

ازین والاتر همت کرده است و آن آنست که میخواهد که هر چه اندر جهان
انواع علوم است نزدیک خویش حصر کند و آنگاه تمیز صایب خویش
بر کار دارد تا آنچه از طوق ظرف وی نوادر است برای خویش حاصل کند
تا بدان او را استمتاع و سعادت دو جهانی باشد و خدای جل
و علا توفیق رفیق کناد بر آن چون اندر مجلس شریف ادام الله
رفعته حدیث طبیعیات و کتب ارسطاطالیس اندرین باب میرفت
بفرمود این خادم را تا کتابی بسازد اندر مسایل طبیعی بر طریق سوال
و جواب بپارسی تا فایده آن عام باشد این خادم آن مثال را
امتثالی نمود و قصد کرد تا آنچه دیگران گفته اند اندرین کتاب بیاورد
مگر چندی که آنرا مقدمه سازد مسئله دیگر را اگر بسبیل اتفاق اندر آید
و این کتاب را موسوم کرد به رشید به قراضه طبیعیات و سبب خردی حجم کتاب
آن بود که اعتماد در حفظ خاطر خویش کرد اندر جمع سوال و استنباط
جواب بی آنکه از کتب نقل کرد و آنکس که درین کتاب نگرد باید که
او را با طبیعیات و کتب وی الفت باشد و بر قانونهای طبیعی واقف
شده باشد تا مصادرات و مقدمات این مسایل را البته بتقلید نباید
کرد که سخن در کلی طبیعیات آسانتر است که اندر جزوی و این کتاب بر چهار
فصل است فصل اول اندر مسایل حیوانی فصل دوم در

نباتی فصل سیوم در مسایل معدنی فصل چهارم در مسایل نوادر

فصل اول اندر مسایل حیوانی و آن شانزده بابست

باب اول

چرا است که مردم از سایر حیوانات راست قامت است جواب از بهر آنکه
خدای تعالی نوع مردم را از جمله حیوانات بارد و رطب دماغ آفرید چه
مردم مخصوص است بفکرت و فکر کردن بثبات بود و ثبات برطوبت
و برودت بود چون دیگر قوای نفسانی چون تصور و توهم و تعقل و تحفظ
و ذکر همی بایست که صادر آیند از دماغ بر وجه اعتدال حاجت آمد
باعتدال مزاج دماغ پس مردم ازین سبب منتصب قامت آمد تا حرارة
غریزی باسانی بدماغ همی رود و مزاج دماغ را معتدل میدارد که
طبع حرارت همیشه سوی علو است و اگر نه راست قامت بودی حرارت
قوی بدماغ رفتی و اندر اعتدال مزاج دماغ خلل بودی و تر روح حیوانی
ماده است روح نفسانی را و دایم از دل سوی دماغ همی رود و اندر
تجاویف دماغ نضجی دیگر همی پذیرد و لطیف تر میگردد تا روح نفسانی
شود و چون حرکات اندر دماغ مردم بیشتر باشد از انکه در دماغ
دیگر حیوانات که مردم دایم الفکرت است پس فضل روح حیوانی باشد
و باستمداد بیشتر حاجت افتد پس بدین سبب مردم منتصب قامت آمد تا
روح حیوانی بطبع سوی دماغ میرود و روح نفسانی میگردد و تر چون

آدم

مردم از جمله طبایع لطیف مزاج تر آمد و بر دیگر حیوانات غلظ و ارضیه
غالب تر است تشعب و تنوع اندر نشو و نمای آنرا بود که ماده و مزاج او
لطیف تر باشد و انتکاس و انقباض آنرا که ماده او غلیظ تر بود
بر دو ارضیت برو غالب تر پس بدین سبب مردم منتصب قامت
بایست بود که و لقد کرمنا بنی آدم بانتصاب القامة والقد و استواء
الامزجة و تعدیلها و دیگر حیوانات منتکس و من نعمره ننکسه فی الخلق اشارة
خوبست

باب دوم

چرا است که چشم و دهان از انطباق است و گوش
و بینی را انطباق نیست جواب از بهر آنکه چون طبیعت را عنایة
صادقست بحفظ از اذیت و حرز که او را عدو باشد و هیچ حیوانی دیگر
انکه او را سلاحی ساخته است از تن او چنانکه او بدان با دشمن مقاومت
تواند کرد پس گوش را بمنزلت دیدبان ساخت تا چون مردم در خواب
بود یا بیدار آواز دشمن حیوانی بشنود که معادی و مضار او باشد
حزم خویش گیرد و احتراز کند پس بدین سبب گوش را انطباق نیست
که اگر وقتی از اوقات که حادثه افتادی و او منطبق بودی خلل اندر
آدمی آمدی و نیز اگر او را انطباق بودی وقتی از اوقات منطبق
بودی که در آن وقت کسی خواستی که با آن کس حدیثی کند که کس نداند
لابد او را انگشت اشاره بایستی کرد تا او گوش بگشادی و حدیث شنیدی

واین دشوار بودی و چون حیوان را دایم بیدار و نایم احتیاج نیست
چنانکه یک لحظه و زمان و لمحه و اوان مهلت نپذیرد از آن سبب بینی
را انطباق نبود چنانکه دهان را و اگر او را انطباق بودی و هر دو
منطبق شدندی در خواب یا بیداری یا حالهای که حیوان را افتد
آنگاه از نفس زدن بازماندی و حیوة باطل شدی و چشم را با انطباق
و حجاب از هوا حاجت بود تا بدان محروس و مصون باشد از اذی
و گرد و غبارها و لطیف تر از اعضا دماغ است حاجتمندتر بحفظ و
پوشش و از اینجاست ذکر چشم و دهان در قرآن بقوله تعالی الم نجعل له
عینین ولسانا وشفتین بانطباق الجفون علیهما والشفاه علی الافواه
ولم یذکر الآذان والانوف **باب سیوم** در آنکه بعضی حیوانات آب
بدهان کشند چون انواع بهایم و بعضی بزبان چون انواع سباع جواب
از بهر آنکه بهایم را در وضع خلقت دهان پیشتر است و بینی باز پس تر
و چون دهان بر آب نهند و با آب فرو برند و آب بر کشند سوراخ بینی
بر نزود اما سباع را بینی اندر پیش است و دهان باز پس تر اگر دهان بر
آب نهادندی پیشتر آب به بینی اندر شدی آنگاه بدهان پس بدین سبب
حاجت آمد سباع را آب بزبان بر کشیدن الذی قدر فهدی خوب
اشارتیست الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی الی مصالحه و منافعه و مباره

باب چهارم چرا آنست که مردم دراز مفرط منسوب باشند بحماقت جواب
از بهر آنکه دراز را مسافت از دل بدماغ دور باشد و قوای نفس باطنه
بر وجه اعتدال با اعتدال مزاج دماغ بود و مزاج دماغ با اعتدال
باستمداد او بود از دل حرارت غریزی را و روح حیوانی را چون
مسافت دور بود اندر استمداد بطو و درنگ باشد پس بدین سبب
اندر قوای نفسانی مقداری خلل باشد و ذکا و فهم و درایت و کیاست
کمتر باشد و نیز مذهب بعضی آنست که میگویند که آن قوای نفسانی اندر
دلست و دماغ او را بمنزلت آلتست پس چون مسافت میان ایشان
دور باشد همان خلل بحاصل آید در جمله الامر افراط در درازی
از اعتدال بکسو بود و چون جهد بدن نامعتدل باشد هر عضوی در وضع بدن
نامعتدل باشد و خلل پدید آید و اعتدال محمود است قوله تعالی الذی خلقک
فسویک فعدلک فی ای صورة ما شاء رکبک و حکمت بعکس **باب پنجم** در آنکه
که بعضی از حیوان گوش تواند جنبانید و مردم نتواند جنبانید جواب
از بهر آنکه طبایع را عنایتیست بصیانت کردن حیوان از چیزهای موذی
چون مردم را آلت آن بود که از اطراف خویشتن را دور کنند آن
حیوان را که عفونتها هوا پدید آید و بر روی و اطراف مردم و دیگر حیوان
نشیند و رنجه میدارد حاجت نیاید او را گوش دراز و جنبانیدن

آن پس طبیعت آن عضو را که بعض از حیوانات زبر گوش که چون گرد گوشی
بداشت مردم را نداد و چون حیوانان را آلت ذب و راندن ناقص بود
اندرین باب گوش بجای آن داد که این اشیاء موذیه را که بر ایشان نشینند
بجنبانیدن گوش دفع کنند و باز دارند و بیده عنها العذاب

باب ششم چرا است که فیل و خوک را گردن نیست و سر ایشان
بتنوره گردن پیوسته است جواب این سؤال نزدیکست بجواب
و سؤال پیشین و این آنست که چون طبیعت حیوان را از عدم بوجود
آرد پس اهم و افضل فعل او حفظ بقای حیوان بود و ازین سبب هر
حیوانی را سلاحی ساختست تا بدان دشمن را از خویشتن باز دارد
چون سباع را چنگال و منقار پس طبیعت آن ماده را که اندر گردن
فیل و خوک بکار خواست شد نگاه داشت و اندر دندانهای او
متنوع کرد که فعل اهم آن بود و اگر گردن بودی فیل و خوک را زخم
زدن بدان نیک نیامدی از بهر آنکه چون زخم زدی گردن اندر آن
پیچیده بودی زخم سست آمدی و چون گردن نیست بهمه تن زخم کرده
می آید و چون گردن بودی زخم بیک عضو آمدی و قوت همه تن
از قوت یک عضو باشد پس بدین سبب فیل را گردن نبود چه سلاحی که
بدان دشمن را از خود باز دارد مهم تر بود کلی بعمل علیحده کلمه

اشارتست

اشارتست بطبایع **باب هفتم** چرا است که مورچه ناقص است اندر حس
بصر و اندر حس شم بغایة افراط است جواب از بهر آنکه ارضیت و حرارت
برو غالبست و بافراط و ازان سبب که از اجزای سر هیچ چیز رطب فراختر
از چشم نیست که آلت بصر است و مورچه عادم الرطوبة است و مفرط
المزاج از یبوست و حرارت تا بدین علت بسبب حس بوی بردن او را قوی است
و حس بصر ضعیف و من هذا قال تع قالت نملة لی شمت نفحة جند سلیمان
یا ایها النمل ادخلوا مساکنکم لا یحطمنکم سلیمان و جنوده و هم لا یشعرون و هذا
الخطاب لضعف حس البصر **باب هشتم** چرا است که طرف استخوان پهلو
که سوی شکم است مشاشی و پس غضروفی و دیگر طرف که سوی فقار است بدو
پیوسته است استخوان محض است جواب از بهر آنکه طرف ازین استخوان
مشاشی و غضروفی آمد که اشیا چنانست که مختلف باشند به نیت و خلقت
و یکی لطیف باشد و دیگر کثیف و چون ایشان را اتصال باشد بیکدیگر
بی وسایط نبود و چون این استخوان صلبست پیوست متصل است
و نه از جنس اوست لا بدی وسایط نبود و از انست که طرفی مشاشی آمد
که اندرو لینیست و از صلابت عظم کمتر است پس بر طرف مشاشی غضروفی
از انست که قریبست هم با استخوان و هم پوست با جنان وابسته اند که
مرکبست از هر دو جنس و همچنین دماغ که در قحف سر استخوان قحف صلب

پس ارواح جانیه است غشای صلب پس از ارواح رقیقت غشای رقیق
پس جرم دماغ و همچنین در خایه مرغ پدیدار است و همچنین میان تابستان
و زمستان واسطه ربیع است اما دیگر سر ازین استخوان پهلو که فقار است
وسایط ندارد که او بکنش خویشتن همی پیوندد و هم استخوان را بوسایط
حاجت نیاید که ترکیبن طبقاً علی طبق یعنی حالا بعد حال اصلابا لینه و منها

باب نهم چرا فراشه بشب خود را اندر چراغ افکند و هم حیوانات
از اشیاء موذیه محترز باشند جواب آنکه بیشتر حیوانات چنانند
که میل ایشان سوی روز و روشنایی بود و بشب تاریکی ایشان را
الف نبود و بدان سبب بعضی از صیادان بشب صید آهو کنند چنانکه
دو مرد بیایند یکی جامه زرد پوشد و با خویشتن روشنایی دارد و بر آن
جانب که سایه او بود سگی همی آرد و آهو چون روشنایی بیند بدو
آید و آن مرد دیگر جامه سیاه پوشیده دارد و طشتی اندر دست
چون آهو را بیند از پس او همی رود و طشت همی زند آهو از سیاهی
جامه او و آواز طشت همی گریزد و قصد روشنایی همی کند و او را
نزدیک میشود چون نزدیک در آید سگ بجهد و آهو را بگیرد و فراشه
که خود را اندر چراغ همی افکند سبب آنست که چنان صورت همی بندد
او را که این چراغ سوراخیست که در بروز بیرون دارد تا بدان سوراخ

بدر شود

بدر شود و بروز افتد بدان منزلت که مرغ را بخانه تاریک کنند و اندران
خانه سوراخی باشد بروشنایی و صحرا بیرون این مرغ قصد کند و بدان سوراخ
بیرون شود از تاریکی و حال فراشه همین است و شبه تعالی الناس فی
الظلمة والحیرة بالفراش یوم یکون الناس کالفراش المبثوث تشبیه عجیبی است

باب دهم چرا است که مردم ناگاه از بیم یا از دشمن بگریزد و سوی
دست چپ گراید و چون ایمن گردد روی بدان جانب نهد که خواهد
جواب از بهر آنکه نیمه چپ از مردم ضعیف تر است از نیمه راست چون
بطبع از چیزی نفرت گیرد و بدود و بغایت دوید لاجرم گام راست
سبکتر و فراختر نهد چه آن پای قوی تر است و پای چپ گرانتر
و گام تنگ تر نهاده آید که پای چپ ضعیفتر است پس لابد مردم
بر دست چپ گراید اندران وقت که از کسی گریزد و بر خط مستقیم
نرود چون یهود و نصاری که از بیم سرزنش میل بر چپ کردند
و از خط مستقیم دین قویم رفتند کما اخبر تعالی یا اهل الکتاب لم تصدون
عن سبیل الله تبغونها عوجا میلاً عن استقامة

باب یازدهم چرا است
که بعضی حیوانات را دندان زبرین پیش نیست و بعضی را از بر و بالا است
جواب از بهر آنکه هر حیوانی که او را قرن است پیش دندان زبرین ندارد
سبب آنست که طبیعت ماده دندان نگاه داشته تا اندر شاخ بکار برد

چه اهم طبیعت را شاخ بود که بمنزله سلاحست از غایة عنایة جهة دفع اذیتها
نوع حیوانی تا بدان مقاومت توان کرد با دشمن و همین معنی بیشتر گفته شد
واذا تبدلنا آیة مکان آیة ای قرنا مکان سن و هذا من لطائف الحکمة
باب دوازدهم چرا آنست که آب چشم انکس که از غم گرید گرم بود
و انکس که از شادی گرید سرد بود جواب از بهر انکه غم تن مردم را گرم
کند و چون تخم زنبک دیغه باشد چه او را انکشه با فراطات حرارت
رطوبات دماغ را بگدازاند لابد چون حرارت در ان رطوبت کار کند
آن آب گرم باشد و دلیل بر انکه حرارت با فراط اندران رطوبت کار
کرده است آنست که آب چشم بطعم شور است و انکه از شادی گرید
بیک دفعه آن رطوبتی که اندر اجزای چشم است ماورای آن رود از آن
سیلان افتد که دوستی بر دوستی را پس از عهدی قدیم ببیند ناگاه از آن
شادی بگرید و از ان جهة عرب استعمال کنند و گویند اقر الله عینیک
بلقاء الخلیل مشتق من القر و القر البرد و معنی آنست که خدای تعالی
آب چشم ترا سرد گرداناد بدیدن و رسیدن بدوست یعنی آن بنشاس
گرید از شادکردی و جاء فی حق الاولیاء الذین لا یاکلون طعاما
للذة و لا یلبسون ثوبا للجمال بل تسدهم الجوعة و لقیهم الحر و القر و قال
الله تعالی مع مریم تسلیة لها عند الولادة من وضع عیسی فکلی واشربی

وقرّی عینا و ضد این نیز گویند اسخن الله عینیک یعنی گرم گرداناد خدای
دو چشم خصم ترا یعنی آب چشم او گرم باد باب سیزدهم چرا است که
نکهت مردم گرم باشد و چون بدمد سرد باشد جواب از بهر انکه نکهت
دخانیست که از دل بر می آید که معدن حرارتست لابد گرم باشد و چون
از دهن بیرون آید و دور تر شود که هوا یابد سرد شود و چون بدمیدن
باشد هوا بیشتر قطع کند از برودت هوا سرد گردد از بهر انکه چون
دست در مقابله بر پا دور از دهان سرد بود و چون دست بدهان
نزدیک بری گرم بود پس معلوم شد که هوا می باید که سرد شود و جاء
فی تفسیر هذه الآیة لمثل ریح فیها صر یعنی حر محرق کالنکهة او برد
مهلک کالنفخة سبحان من اودع الحر فی القر و القر فی الحر باب چهاردهم
چرا است که چون انگشت میانه بر پشت سبابه نهی و ان دو را انگشت
که بر یکدیگر پیچیده است بران دانه نهی و بگردانی چنان نماید که دو
نخود است زیرا انگشت و چون انگشت پیچیده نباشد یکی نماید
جواب از بهر انکه چون انگشت متقاطع پیچیده هر یک گردد و آزاد دو جزء
ادراک کند و چنان پندارد که دو است مثال این آنست که هر گاه
مردم خود را احول کند و بخری نگرد آن چیز را دو بیند از بهر انکه
آنرا که دو شعاع چشم بر یکدیگر متقاطع هم گردد چنانکه شعاع چشم راست

سوی چپ رود و شعاع چشم چپ سوی راست و آن چیز را اگر او را گرد کنند
دو بینند و چون هر دو شعاع متفرق دیده می آید دو چیز نماید و چون
دو نور بصر بر استقامت بدان چیز روند با هم متصل گردند و چون
یک نور شوند و بر اتصال بدان چیز روند آن را یکی دیده آید چنانکه
هست و اگر اندر میان این دو شعاع با هم متقاطع گردند چنانکه
آن دو انگشت که بر هم پیچد تا یک چیز دو داند احول در دیدن
همچنین است یرونهم مثلیهم رای العین یعنی می دیدند کافران را دو
یکدیگر پیچیده بکفر نهصد و پنجاه مومنان را دو چندان ایشان بچشم
دیدار ایشان **باب پانزدهم** چراست که بر مقدم و شکم مردم
موی بیشتر و درشت تر بود و حیوانات دیگر را بر اعالی و پشت بیشتر بود
جواب از بهر آنکه مردم را دل اندر مقدم است که موضع حرارتست
و بخارات که ماده موی است اندر مقدم بیشتر است و بدین سبب موی
مردم بر شکم و صدر بیشتر و درشت تر بود و بر پشت کمتر و نرم تر
و دیگر حیوانات را چون چهار پا باشند و طبع بخار آنست که قصد بالا
کنند پس آن بخار که ماده موی است بسوی پشت بیشتر رود که بسوی شکم
از بن سبب ایشان را موی اعالی بیشتر و درشت تر از موی شکم و مردم
بر مقدم و شکم بیشتر و درشت تر بود **باب شانزدهم** چراست که مردم

را از دغدغه کراهیت می آید چنانکه طاقت آن ندارند جواب از بهر آنکه
نفس را انبساط است و انقباض چون لذتی یابد منبسط گردد و چون
اذیتی یابد منقبض گردد و چون حالی یابد میان اذیت و لذت حالی
افتد میان انقباض و انبساط لابد کراهیت یابد و لکن دون اذیت
بود و آن حال دغدغه است و سبب آن از خارج آن بود که سطح
عضوی محس را اندر غایت احساس بساود و دست بران براند
چه اگر سخت تر بساود اذیت بود و اگر از ان نرمتر بساوی لذت بود
و چون متوسط بساود حالی افتد میان اذیت و لذت بدین سبب مردم
را از ان کراهت آید ان یمسسکم قرح فقد مس القوم قرح مثله برای
مناسبت مجادله دیدن والله اعلم **فصل دوم** اندر مسائل نباتی
و آن هشت بابست **باب اول** چراست که سفال جوز بر پوست و سفال
خرما اندرون جواب از بهر آنکه طبیعت قصد حفظ تخم کند و آن چیز که
دیگر باره بجوا و خواهد آمد و تخم را اندر میان اثمار دارد تا مصون
باشد از آفت و بزر جوز لب است و بزر خرما سفال او است که اندر
میانست پس بدین سبب جوز بر پوست و سفال خرما اندرون ان الله
فالق الحب و النوی بسبب طبیعتها **باب دوم** چرا درختی که بار آورد است
و از شکوفه است هر درخت که شکوفه او طاقت آن دیگر که بار آور نیست

برگ شکوفه او هم طاقست وهم جفت جواب از بهر آنکه ثمر آن شکوفه
که طاقست کرد بود واگر عدد برگ شکوفه جفت بود ثمره مضلع بود
چون سه پهلو وچهار رو ومانند آن از بهر تقابل اضلاع را چنانکه
مسدس را که هر ضلعی از آن او اندر مقابله ضلعی است وهمچنین مثمن
واعداد دو ازاده که گرد از پس یکدیگر نهاده است هر یکی از آن در
مقابله دیگری نباشد پس شکل مدور وگردی او مناسبت بیش است
از آنچه اعداد ازواج را **باب سیوم** چرا است که نیلوفر بشب اندر
روشنایی سرخ نماید وبروز بنفش جواب از بهر آنکه نیلوفر را سطح
بیرون کبود است از فضل رطوبتی که در اوی است وتیز رطوبت هوا که
بر او محیط است واز لطافت آنرا قابلیت اندرون او سرخ است
بسبب بادرسی که اندر وست وبدین سبب بنفش است که از ترکیب سرخ وکبود
لون بنفش آید وبشب از آن سرخ نماید که لون شعاع روشنایی
زرد است وزرد وسرخ قریب بنسبت تر اند از کبود وسرخ چون
زردی روشنایی بسرخی نیلوفر متصل گردد ونیلوفر شفقی میگردد
از روشنایی رنگ کبودی که بر سطح اوست اندر میان مستغرق همی گردد
وغلبه اینها را همی باشد تا بدان سبب نیلوفر سرخ همی نماید واین بدان
ماند که گویند فلانی نه سفید است نه سیاه یعنی هیچیک از این دو لون

خالص نیست بلکه از هر یک بهره در اوست ولفظ قرآن نیز مطابق
لا شرقیة ولا غربیة ای بینهما **باب چهارم** چرا است که سرکه بر
زمین ریزی بجوشد جواب از بهر آنکه سرکه لطیف وغواص
چون بر زمین ریخته آید زود غوص کند ومنافذ زمین فرو رود
واین منافذ ممتلی است از هوا چون سرکه الحاح کند بر هوا وهوا
قصد اندفاع کند تا بسوی علو بر آید وبر سطح زمین اندر میان سرکه
وارضیت منحصر گردد تا بدان سبب تموج وجوشش بر روی
زمین پدید آید چون جوشش خمرش در بطون اهل النار یعنی فی
بطونهم کغلی الحمیم **باب پنجم** از آن چیست میان سرخی گل
مورچه ومیان سرخی گل مورد جواب سرخی از دو گونه است
بعض آنست که زردی بر و غالبست چون سرخی بقم وگلنار
وبعضی زردی بر و غالب نیست چون سرخی گل خطمی وبسد ومعصفر که آب
زرد از وی جدا کنند اما بحسب سرخی به بیاض نزدیکتر همی شود
با آمیزش آن با ارضیت واقسام آن بسیار است وسرخی گل مورچه چون
سرخی مورد است اما گل مورچه را آستری زرد است تا سرخی او بدان
گون می نماید ومن خواستم که آنرا بیازمایم معصفر را که رنگ او
چون رنگ گل مورد است بیاوردم وبر اندام بلون گل مورچه آمد پس

درست شد که میان هر دو لون فرق نیست مگر آنکه یکی را لطافت
زرد است تا سرخی او بگونه دیگر همی نماید **باب ششم** چرا است که
تخمها اندر میان پوست همه دو نیمه اند چون نخود و باقلا و بادام
و باز گندم و جو برین حال نیست جواب از بهر آنکه آنچه دو نیمه اند
نضیج تر اند تا پوست ایشان از ذات خویش بی لب قوام است
و پوست متصلست بلب اتصال تماس و آنچه لب او دو نیمه نیست
پوست او رقیق است و او را بذات خویش بی لب قوامی نیست
چنانکه دیگر پوستها را هست که متصل بود بلب و همچنین لب او را
بذات خویش تماسکی نیست مگر پوست او را نگاه داشته است
و پوست این لب متصلست اتصال اتحاد اگر لب این نوع دو نیمه
بودی آن دو نیمه بیکدیگر متصل بودی باتصال تماس و این پوست
با ایشان متصل بودی اتصال اتحاد پس این پوست بطرف آن
دو نیمه که متصل اند اتصال تماس رسیدی چگونه متصل توانستی بود
باتصال اتحاد پس بدین سبب آنکه پوست او رقیق بود متحد بود
پوست او بلب او و لب او دو نیمه نیاید بخلاف حبهاء مرکب که از آنجا
اتصال تماس او اتصال اتحاد و الله اعلم **باب هفتم** فایده
برگ درختان چیست جواب آنست که بار را در ابتدا از حرارت

معتدل حاجتست تا بتدریج نضج پذیرد و حرارت خورشید بس قوی است
پس این برگ درختان چون وقایه بود از برای افراط حرارت
تا محترق نگردد و نیز چون آفتاب بمیانه برگها اندر تابد و بر بار
افتد آفتاب مرکب باشد از آفتاب و سایه پس حرارت او معتدل
شود و ثمر او بتدریج پرورانده و اگر برگ نبودی بار محترق گشتی از
افراط حرارت خورشید و نیز فایده برگ آنست که ثمر اندر ابتدا
ضعیف باشد برگ او را وقایه باشد از زخم باد تا او را نیفکند پس
معلوم شد که فایده برگ درختان چیست بودن آن و افتادن آن
و ما تسقط من ورقة الا یعلمها **باب هشتم** چرا است که همه چیزهای
تلخ گرم است و کافور تلخ است و سرد است جواب از بهر آنکه درخت
کافور درختی است در غایت سردی چنانکه حکایت کنند که بتابستان
ماران بیایند و بر ساق او بپیچند تا از گرما نجات یابند و چون
غایت باشد اندر سردی لابد مسام و منافذ او متکاثف باشد و
چون حرارت و بخار که اندرو باشد تفشی و بیرون آمدن نتواند
باز گردد و اندرو کار کند تا او را تلخ گرداند و مثال این چنانست
که اگر شاخ بستانی [بادام] بریده آید و موضع بریده بروغن در مالند
و مسام و منافذ او را ببندند تا حرارت و بخارات محتقن گردد و ثمر

آنرا اگر بادام شیرین بود تلخ گرداند و این تلخی بادام ازین عرضی است
و تلخی بادام بری و کوهی جوهری و همچنین تلخی خیار و خیار بادرنگ
و تلخی کافور هم ازین جمله است فصل سیوم اندر مسایل معدنی
و این ده بابست باب اول چرا است که یاقوت سرخ اندر
آتش بجای سپید شود و چون از آتش بیرون آری برنگ خویش
باز شود جواب از بهر آنکه فعل آتش آنست که تبییض چیزها
کند چون که آتش بدو رسد و متداخل گردد بیاض ضوء او
بر سرخی او غالب شود تا سرخی را بلون سپید گرداند زیرا آتش
که از اندرون آهن سرخ تابد و چون آتش بافراط باشد
آهن را زرد کند و آهن جسمی سیاه و کثیف تیره زردی گرداند
پس یاقوت را که منفعت لطیف لابد بدین سبب سپید
گرداند پس بدین سبب یاقوت سرخ در آتش سپید شود و من
الجبال جدد بیض و حمر مختلف الوانها و غرابیب سود عجب
البرودة و الیبوسة و شدتها باب دوم چرا است که یک
چو سنگ زر اندر جامی پر سیماب افکنی فرو رود و بقعر جام
بایستد و اگر صد مثقال آهن اندرو افکنی بر سر سیماب باشد
جواب از بهر آنکه که هر که دو چیز باشد که اندر حجم و مساحت

جرم متساوی بوند آنگاه یکی بثقل از دیگری زیاده باشد اگر زیاده
بود اندر آن دیگر غوص کند و او را بر سر اندازد و سبقت کند
بر و اندر بر گذر رسیدن چه ثقیل تر است از دیگری پس بدین سبب
زر اندر سیماب غوص کند که مقدار زر مساوی مقدار سیماب
اندر حجم و مساحت گرانتر است از سیماب و آهن از آن بر
سر سیماب باشد که مقداری از سیماب مساوی مقداری آهن
اندر حجم و مساحت گرانتر است از آهن بدین سبب آهن اندر
سیماب غوص نتواند کرد چنانکه سیماب از سیم و همچنین مس بر
سر سیم گداخته باشد چه مس سبکتر است و هم آهن بر سر مس
گداخته باشد چه آهن سبکتر است از ایشان همه بر سر همه باشند
مهلت حملا خفیفا فمرت به باب سیوم چرا است که برنج
بدید می آید بر اوانی و کوزهای رویین و از زر و سیم و آبگینه
که اندر ایشان آب باشد و ایشان بگشتند و صلب نه متخلل اند
چون سفالین که از و آب ترشح کند جواب بباید دانست که این
چهار اسطقس همواره بیکدیگر مستحیل میشوند بجزو نه بکل چنانکه
اجزای زمین چون لطیف گردد بآب مستحیل شود و آب چون
لطیف گردد هوا شود و هوا چون لطیف گردد آتش شود

وهمچنین آتش چون کثیف شود هوا گردد و چون هوا کثیف گردد
آب شود و آب چون کثیف گردد زمین شود یوم تبدل الارض
غیر الارض والسموات درین صورت نیک معلوم کنی پس آب نیز در
این اوانی که ذکر کرده آمد بدین سبب پدید می آید که چون آب
اندر کوزه رویین یا آبگینگین سرد باشد هوای بدو محیط بود سرد
و غلیظ شود و هوا گرم و تر است چون گرمی ازو برود سرد گردد
و مستحیل شود با آب که آن آب نه برترشح از اندرون کوزه می آید
بلکه آن هواست که آب میشود انه علی رجعه لقادر یعنی خدای تعالی
تواناست که باز آدمی را آب گرداند همچو اول که بود و باقی
بر قیاس است اعتقاد با حقیقت این آیه بدانی **باب چهارم** بیجاده
و کهربا چگونه می کشند کاه را جواب بیجاده و کهربا کاه را
نکشند مگر بر جایی مالند تا گرم شود پس کاه بکشند و این دو چیز
بکاه ربودن مخصوص بدانند که بیجاده جرمی صلب و صقیلست
چون بر جایی مالند زود گرم شود آن هوا که میان او و میان این
چیز باشد بحرکت مالیدن لطیف گردد و با آتش نزدیک شود و کاه
جسمی متخلخل است و هوایی یابس اندر میان اجزای او است و هوای
یابس بدان لطیف گردد که مستحیل شود یا با آتش نزدیک باشد

و نیز لامادی باشد آتش را چون بیجاده گرم را و کاه را التقات
افتد فیما بین حرارت او بکاه رسد و آنچه متصل میشود از کاه بدو رسد
هر دو قصد یکدیگر کنند بطبع اما آن حرارت که در طبع بیجاده باشد
بیجاده را جذب نتواند کرد از ثقل اما آن هوا که اندر کاه
باشد کاه را جذب تواند کرد پس بسوی بیجاده منجذب گردد
از بهر آنکه آن هوا نیز لامادی است و آن حرارت نیز لا صورت
و آتش زیرا که یکدیگر شوقی طبیعی باشد پس حرارت و هوای لطیف
بسوی یکدیگر انجذاب می کنند بدان مناسبت که میان ایشان است
پس سبب آنکه کاه به بیجاده متصل گردد این است و کهربا از آنچه
صقیلتر زود ملتهب گردد بانگ حرارت و مالیدن و حال او
قوی تر بود درین باب از بیجاده چه آتش را بدو مناسبت بیشتر است
پس بدین سبب بیجاده و کاه ربا کاه را برباید چون برق که
برباید بینایی را یکاد البرق یخطف ابصارهم **باب پنجم**
چه است که اندر اوانی حدید آب زودتر گرم می گردد از آنچه در مسینه
جواب از بهر آنکه حرارت که هوست بر و غالبتر است چون آتش بدو
رسد بیشتر گرمی قبول کند و گرم تر گردد از آن چیز که رطوبت او
بیشتر باشد و ازین سبب بوره را زرگران بکار میدارند تا زر از آن

بوته
زودتر گدازد از بهر آنکه بوته حایل باشد میان زر و آتش و گل
چنان بغایت آتش نپذیرد که زر را خوب بتواند گداخت و بوته
بدان پوست کرروی غالبست چه اندر وی هیچ رطوبت نیست که از
آتش چندان پذیرد که زر را زود و خوب بگدازد و هر آنگه حرارت
آتش بیشتر قبول کند از گل بوته چون مندروز می باشد آتش را
تا بزر رسد و اندر مس رطوبت بیشتر است که در آهن و دلیل بر آن
آنست که آهن را بحیله نتوان گداخت و مس بزودی بگدازد
پس بدین سبب اندر اوانی آهنین آب زود گرم شود از آنچه در مسین
یعنی آنیه باب هشتم چرا است که لاجورد را در آتش بری
سیاه گردد تا بدان سبب چرا طلا نو اصحاب صناعت که با آتش
کار کنند بدل او نیل بکار برند جواب از بهر آنکه فتح بر او غالبست
و سبب لون او آن رطوبتیست بسبب کبودی فضل رطوبتی آن
فتح و اندر کتاب الوان برهان درست کرده ام و اگر درین موضع
از آن یاد کرده آید سخن دراز گردد تا چون با آتش رسد سیاه گردد
چون هیزم تر که با آتش رسد سیاه گردد و هر چیز که رطوبت فتح بر
او غالبست چنانکه او را آتش تبخیر کند و تکلیس نتواند کرد
بزودی سیاه گردد پس اگر آتش سپید گردد سبزی مایل شود

چنانکه

چنانکه هیزم تر چون انگشت گردد سیاه شود متماسک اجزا چه
اندر او هنوز رطوبتی است چون دیگر بار آتش بدو رسد و نیک
اندر او عمل کند و رطوبت او را همه نشو کند خاکستری سپید گردد
و چون تماسک او برطوبتست رطوبت او رفته متکلس شود و هم
بدین سبب سیاهی از او بشود و سپید گردد باب هفتم چرا زر سیماب
گداخته و برشته گردد جواب از آنکه نسبت زر سیماب چون
نسبت گل است با آب چه تا آب برشته همی گردد و آن گل چون
بر جای اندای چون خشک گردد متماسک بماند و فرو نریزد
تا بروزگار دراز آن رطوبت که با گل متحد شده است که تماسک
او بدانست حرارت او را نشو کند پس آن خاک گردد و فرو ریزد
و همچنین زر سیماب برشته آید و از او زر اندود کنند و آن اجزا
زر که متکلس شده باشد و متفرقست متماسک گردد و آتش رطوبت
سیماب از او ببرد دیگر آنچه تماسک او بدانست بروزگار از او
ببرد و سیماب اندر دیگر فلزات غوص کند مگر اندر آهن که
پیوست بر آهن غالبست اما آن مناسبت نیست که میان دیگر
فلزات و او چنانکه میان زر و سیماب اوست چه اندر ثقل او نزدیکترست
از دیگر فلزات بزرجه حجم همسنگ و یک مثقال سیماب چنان ولیکن اجزا

حجم صد مثقال زر را بتوپ و دیگر فلزات همه بسنگ کمتر اند از صد همسنگ
مثقال تا حجم ایشان مساوی باشد صد مثقال زر را خواهد بود ابو ریحان
این همه رصد کرده است چنانکه پیش ازو متقدمان نکرده اند و هر کس که
خواهد که نسبت میان فلزات و جواهر دیگر اندر ثقل بداند آن کتاب
را مطالعه کند تا بحقیقت بداند پس درست شد که زر را با زیبق
مناسبت بیش از دیگر فلزات است و چنان دانم که آب را و گل را
رصد کرده اند همان نسبت است میان ایشان که میان زیبق
و زر چنانکه زیبق بجای آبست و خاک بجای زر و بعنی طین لازب
چون وجود آدم که از آب و گل سرشته شده است چون رطوبت
بکلی ازو برود در برزد **باب هشتم** چرا است که بلور چون کری
شکل باشد و آنرا واسطه کنی میان خورشید و میان جسمی که
احراق پذیرد چون کرباس و پنبه و غیر آن بر بعدی مخصوص آن
چیز بسوزد و اگر بلور مسطح بود نسوزد جواب آنست زیرا که شعاعات
خورشید که اندر بلور کری شکل تابد چون از دیگر سوی بلور برون
تابد بر استقامت نبود چه آن شعاع که سوی چپ آید بسوی راست
رود و آن شعاع که از بالا آید بسوی زیر شود و آنکه از زیر آید
بسوی بالا رود و همچنین هر شعاع که از یک جهة آید بدیگر جهة برون

رود که متقابل اوست تا بدین سبب متقاطع گردند بر یک نقطه و از
یکدیگر بگذرند چنانکه شکل چون دو مخروط گردد و سر هر دو مخروط
بر یک نقطه بهم متصل باشند و قاعده یک مخروط بلور بود و قاعدهٔ
دیگر مخروط بر یک نقطه که شعاع متلاشی میگردد و احراق بدان نقطه است
که شعاعات آنجا متقاطع میگردد و چه حرارت آنجا بیش باشد و شعاعات
خورشید که از بلور مسطح بیرون آید بر استقامت رود و بر یک نقطه
ایشان را التقا نبود تا قوت حرارت بدانجا رسد که احراق تواند
کرد و ازین سببست که بلور مدور که شعاع خورشید اندرو تابد بسوزد
و مسطح نسوزد و اعصار فیه نار فاحترقت **باب نهم** چرا است که
رنگ ارزیز کبود فام است و رنگ آهن چون رنگ ارزیز است
اما اندر رو سیاهی بیش است و رنگ مس سرخ است و سبب رنگ کبود
رطوبتی فج است متحد بناریتی که ناریت قاصر باشد از دفع رطوبت
و غلبهٔ رطوبت را باشد و این در کتاب صنوان الالوان مستوفی گفته ام
بمثالهای روشن اگر درین دم معاودت کرده آید سخن دراز گردد و دلیل
برین آنست که هرگاه که ارزیز را تکلیس کنند سفیداج گردد و تکلیس آن باشد
که رطوبت ازو بستانند و رطوبت او سبب تماسک و لون کبودست او را
و دیگر فلزات را چون رطوبت ازو ستده آمد کبودی رنگ و این دیگرها

همه از ورنت و جزء ارضی مانده و رنگ آهن که با ارزیز مانند اما سیاه‌تر است
بسبب آنست که کلس ارزیز سفید است و جزو ارضیهٔ آهن کبود است
چون رطوبت اصلی که اندر ارزیز است متحد است بکلس سفید لون او
کبود فام همی باشد و بحسب این رطوبت که اندر آهن است و بسبب تماسک
و لون و ریق او است چون کلس از او برود لابد لون او سیاهی مایل باشد
ازین سبب لون آهن سیاه‌تر است از لون ارزیز اما لون مس که سرخ است
بسبب آنست که اندرو جزویست و رصاص و کلس او سبز است و از امتزاج
رنگ ارزیز زنگار رنگ مس همی آید و اگر خواهی که امتحان کنی مقداری
ارزیز باید گرفت و صیقل کرد و اگر صیقل شود شاید و زنگار را
برکنی با آب یا سرکه و اندر ارزیز مالی رنگ ارزیز چون رنگ مس گردد
و این رنگ مس که از میان دو رنگ پدیدار می آید از امتزاج دو رنگ است بحکمت
چون رنگ کبود و زرد بهم آمیخته آید سبز گردد و اگر پاره عصارهٔ
پروزه بیارند چنانکه پروزه مقداری در پیش دارد که ارزیز پدید حل
کرده آید اندرو گرد پس ارزیز بدو حل کنی چنانکه اجزای ارزیز آمیخته زرد و
ناپدید گردد نگاه کنی رنگ مس بینی یعنی از امتزاج این دو رنگ سبب
رنگ مس معلوم شد و آن فلزات که یاد کرده اند باب دهم پیداست
که زر را هر چند که پیش گداز نرم‌تر شود و هر بار دیگر دیرگدازتر

باشد

باشد و گویند چون بیفتاد باز گدازی چون موم شود جواب از آنکه بهر
سبب خشکی این فلزات بیشتر آنست که بجوهری که آن مجانس او نباشد
آمیخته گردد چنانکه سیم و ارزیز که بهم گداخته آید و آمیخته شود خشک
شود و انطراق از او برود و همچنین برنج و ارزیز بدین حال باشند
و سبب خشکی آنست که امتزاج ایشان نه امتزاج اتحادیست بلکه
امتزاج مجاورت است و سبب آنکه آن امتزاج مجاورت است و اتحاد
نیست آنست که هر یکی ازین دو جوهر مخالف یکدیگر گدازند و آمیختن
ایشان با یکدیگر قریب است چون جامد گردند و آمیخته شوند و اجزاء هر
یکی از آن بوقت جمود مخالف یکدیگر بندد چنانکه اجزاء یک جوهر را
انقباض بیشتر بود از اجزای دیگر جوهر تا بدین مخالطت مجاورت باشند
ایشان را و متحد نگردند تا سبب خشکی آن باشد و چون بتدریج با آتش
یک جوهر را از دیگر جدا کنند نرمی باز گردد همچنانکه اندر زر [illegible]
نه مجانس او اندر طبع و هر دفعتی که گداخته آید از آن جزو نقصان
شود تا بدان سبب زر نرم‌تر شود و سبب آن که هر دفعه که گداخته می‌شود
نوبه آخر دیرگدازتر باشد از دفعه اول همان سبب پیش است مثال
این آنست که سفید روی دیرتر گدازد از ارزیز به بسیاری چون
او را با ارزیز بهم بیامیزی آن جوهر مرکب زودگدازتر همی شود از

از زر و جیان واجب کردی از قیاس که بدان مقدار که سفید زر و یا
دیرتر گدازد از ارزیز چون آمیخته شوند این ممزوج دیرتر گدازد
از ارزیز تنها و یکی از وجه زود و دیر گدازد و سبب زود گداختن
این مرکب آنست که اجزا مختلط اند اختلاط مجاورت نه اختلاط
اتحاد تا بدان سبب آتش اندرو تاثیر و عمل زودتر کند چون خالص
باشد جوهر آتش بدان زودی اندرو تاثیر نتواند کرد پس همچنین زر
از ارزیز خالص تر میگردد بگداختن بسبب آن هر دفعه دیرگدازتر همی گردد
از دیگر و غیره والله اعلم **فصل چهارم** اندر نوادر و آن سیزده باب است

باب اول چرا است که گشت دست بر جامه شسته همالی از دو آتش
بجهد و بر پشت گربه همچنین و بر سمور و غیره جواب از بهر آنکه آن هوای
که اندر میان اجزای جامه شسته است بمالیدن آنکه غلیظی و چرک
ازو رفته است و بغایه پاک شده است و لطیف و بدان طرف رسیده از
لطافت که استحاله پذیرد به آتش چون دست بدو فرو مالی از ان حرکت
حرارت متولد شود و اندر یکدیگر آویزد که یکی ماده است و یکی صورت آتش
و هر دو بیکدیگر مشتاق باشند سبب جستن اخگر آتش از جامه شسته اینست
و سبب آنکه از پشت گربه آتش جهد همانست که بخارات دخانی گرم از
اطراف موی او می آید بغایه پیوسته است چه ماده موی بخار دخانی است

چون ازین

چون ازین موی فضله متحلل شود آن بغایه باشد اندر پوست تا دست که
بر پشت او همی مالی آتش حاصل همی آید فالمور یا قد جا بدین ماند

باب دوم چرا است که هبا که آن ذره است در میان شعاع آفتاب
اندرون خانه ببینند و بیرون نتوان دیدن جواب از بهر آنکه هبا
با خانه تاریکی خانه توان دید و چون بیرون و صحرا روشن باشد تمامیه
و دلیل آنست که آفتاب در خانه تابد و بهر جای افتد انگاه که افتاد روشن تر
باشد بسبب انعکاس هبا دیده نیاید پس پدید آید که بسبب تاریکی خانه هبا
همی توان دیدن

باب سیوم چرا است که چون دست بر بعضی از اوانی
رویین زنی طنین آواز آید و چون دست بر اطراف او نهی طنین منقطع شود
و از زر و سرب بخلاف این باشد جواب سخن اندر صوت و انواع
و اسباب او بسیار است و دشوار و چون باشباع گفته اند دراز گردد و از
این کتاب بیرون شود پس اختصار باید کرد بر آنکه سوال از دانست و چنین
گفته اند که قرع هواست و از دیگر معنی آنست که سبب صوت قرع جسمی است
جسمی را تا آن جسم متحرک گردد اندر ذات خویش و مادام هرچند که
متحرک باشد صوت ازو حاصل می آید و چون ساکن گردد صوت ساکن شود
فانکه هوا از مضیق بیرون جهد و هوای دیگر را قرع کند و صوت
جسمی کری ازان حادث آید و ساعه بهتر همی گردد و اطراف آن حرکت

تموجی میکنند ما دام هرچند آن حرکت همی باشد از آن صوت حاصل میشود
و چون حرکت منقطع شد صوت نیز منقطع شود و مثال تموج هوا حال
آن آنست که سنگ در آب اندازی دایره رسم کند و تموج تا آنگاه که
منقطع گردد مثلا آینهٔ روین باشد یا طاسی و آن را بزنی آن متحرک
گردد حرکت اطرادی و حرکت اطرادی آن باشد که نیزه را بجنبانی
سراسر حرکت کند از پس یکدیگر این همچنین هرچند اجزاء او متساوی باشند
در رقت و ستبری باعتدال آن صورت دراز تر کشد چه او بذات
خویش متحرک گردد حرکتی اطرادی لطیف و حرکت اندر محیط او باطراد
همی گردد و سر تا سر همی رسد و چون دست بروی نهی حرکت بدیگر سوی
نگذرد و حرکت از حرکت منقطع گردد بر آن مثال باشد که آن را بر بندد
و اگر سنگی باشد ستبر از روی یا از آهن از و این آواز نیاید چه
او بیک ضربت یک حرکت کند تا بدان سبب از وی صوت آید
اما از زیر چون متخلخل اجزا است از و این صوت نیاید مثال چنانکه
رودی یافته که تر باشد از و آواز نیاید چون خشک گردد آواز دهد
همچنان طبل تر و چون سخت خشک باشد نیز آواز او دراز نکشد باید که
معتدل باشد چون رود پس معلوم شد که صوت اوانی روین و دیگر
از چه سبب است **باب چهارم** چرا است که آب اندر کوزه بزمستان

یخ بندد

یخ بندد و کوزه را بشکافد جواب از بهر آنکه برودت علت تفرق است
از اجزای آن چیز اگر از یک جوهر باشد و علت جمع اجزای آن چیز است
که از جواهر مختلفت پس برودت اجزای آب را در حال جمود متفرق
گرداند تا بدان سبب کوزه را بشکافد و دلیل بر آنکه برودت اجزای
آب را متفرق میگرداند آنست که آب چون جامد شود کمتر ثقیل گردد
از آنچه بود و دلیل بر آنکه آب متخلخل اجزا میگردد آنست که یخ را چون
در افکنی بر سر آب آید از بهر آنکه سبکتر میگردد از آب سبب آنکه
باد در میان اجزای او میرود و او را سبک میگرداند پس معلوم شد
که بشکافتن آب کوزه را آنست که اجزای آب متخلخل میشود و باد
در آن میان میرود و آن را متفرق میگرداند **باب پنجم** چرا است که
آنکس که در بالا باشد آواز آنکس که در نشیب باشد بشنود و آنکه در
نشیب باشد آواز آنکس که بر بالا باشد چنان نیک نشنود جواب از
بهر آنکه چون این صوت قرع هوا است و هوا را چون سوی مرکز
زمین قرع کرده آید او چون حرکتی قوی باشد و کمتر مطاوع باشد
آن حرکت را و چون آن قرع بسوی علو باشد هوا اندر حرکت از آن
مطاوع تر باشد و آن حرکت هوا را قوی تر نباشد چه مکان او
آنست پس بدین سبب قرع هوا و حرکت او از آن سوی نشیب باشد به بشنود

باب ششم چرا است که چراغ چون فرو خواهد نشست اندران وقت
برافروزد و روشن گردد و باز فرو نشیند و جمره همچنین آتش اندرو باشد
که فرو خواهد مرد جواب از بهر آنکه چون کوتهای طبیعی آنست
که ماده ایشان کمتر گردد دیگر باقی بیکجا مجتمع گردد پس منقطع گردد
مثال آن چون باران ربیعی باشد که رطوبت اندر هوا اکثر شده
باشد و همچنین برد العجوز که سرما با آخر رسیده باشد و بخواهد گذشت
یکبارگی آن سرما بکند پس بگذرد و همچنین کسی را که تب همی آید چون ماده
تب کم شود و تب بخواهد رفت آن تب آخر صعب تر باشد
مثال این چنانست که چون چراغ فرو خواهد نشست روغن بآخر
رسیده و آن مقداری که مانده باشد یک دفعه بر رود بیرد و او
یک دفعه بخود کشد و بر فروزد پس فرو نشیند **باب هفتم** چرا است که
شعله آتش از دور مهتر نماید که در ذات خویش باشد و دیگر چیزها از
دور کمتر نماید جواب از بهر آنکه در حوالی آتش آن هوا که برو نزدیک
باشد بغایت روشن باشد و چون از دور بنگرد غلیظ شود فرق نتواند
کرد میان آن روشنایی که گرد اوست و میان جرم او و آن روشنایی
را هم از شعله بیند تا بدان سبب مهتر بیند و سبب آنکه از دور چیزی را
کوچکتر بیند و از نزدیک مهتر آنست که آن بر مقدار زاویه می بیند

که از خطوط

که از خطوط شعاع بصر حادث می آید که بدان چیز محیط میگردد هر چند
آن چیز دورتر باشد آن زاویه کوچکتر میشود و آن کهتر دیده
آید و چون نزدیکتر بود زاویه مهتر باشد و آن چیز مهتر دیده شود
باب هشتم چرا است که چیزها را اگر وراء بلور مدور بینی سرنگون نماید
جواب از بهر آنکه شعاع بصر بر بلور بگذرد نه بر استقامت رود
آنچه از سوی راست آید بسوی چپ رود و آنچه از سوی چپ آید
بسوی راست رود و آنچه از زیر آید بسوی بالا رود و آنچه از بالا
آید بسوی زیر رود و همچنین از هر جهتی که بیرون آید بدان سوی رود
که در مقابل او باشد و بدین سبب آن شعاعات بر یک نقطه منقطع گردند
و از یکدیگر بگذرند چون شکل مخروط بدان مرئی محیط شوند و آن شعاع
اگر بر استقامت رفتی آن چیز را ادراک کردی و چون نه بر استقامت
فرو برفت مر آن چیز را سرنگون بیند و ضد این چپ سوی راست بیند
و مثال آنست که احول تعمد کند و بچیزی نگرد آن چیز را دو بیند از بهر آنکه
شعاع دو چشم او بر استقامت نرود و چون شعاع چشم راست سوی چپ رود
و از چپ سوی راست و منقطع شوند بر یک نقطه و آن چیز را بیکدیگر نبیند و شعاع تا بدان
سبب آن چیز را دو بیند و چون شعاعات بر استقامت بروند و بدان چیز
متصل گردند آن چیز را بیک شعاع دیده آید و یکی بیند و این مثال راست

پس معلوم شد که آن چیزها را که وراء بلور بعید و دور دیده می‌آید بزرگتر می‌نماید

باب نهم چرا است که سیاه کردن سفید آسان‌تر و زودتر بود از
سفید کردن سیاه جواب از بهر آنکه عدم بسیار چیزها آسان‌تر
و بیشتر توان کرد از کون آن چیز چنانکه هدم بیشتر و آسان‌تر توان
کرد از بنا و طریق از عدم بوجود آوردن دورتر است از آنکه از وجود
بعدم بردن مثال چنانکه مردم نطفه است پس علقه شود پس بزرگ
پس مضغه گردد همچنین تا آنگاه که تمام شود و بعدم ازین طریق
باز نمیگردد و راه فساد نزدیکتر است و سیاهی عدم است چه او ظلمت
و ظلمت عدم نور است و همچنانکه فساد چیزها آسان‌تر و بیشتر توان
کرد لون سفید را نیز آسان‌تر و بیشتر توان از آنکه سیاه را سفید

باب دهم چرا است که اندر صحرا صدا نشنوی و اندر کوه بشنوی
جواب زیرا که صوت حالی است که از قرع هوا حادث میشود و هر آنکه
هوا متحرک میگردد حرکتی متموجی چون در صحرا آوازی داده آید
آن هوا را قرع کند و هوا متحرک گردد و راه یابد و اندر مسافت
دور برود و ضعیف گردد و پس ساکن شود و صوت تابع او باشد
او نیز ساکن گردد و بدان سبب نشنوند و اندر کوه و دره چون آواز
داده آید هوا را قرع کند و آن هوا که اندر میان کوه است متحرک

گردد و راه نیابد آن حرکت از سبب کوه که حایل باشد هوا
منع گردد حرکت او بدان جهت باز گردد که آمده باشد تابع
حرکت باشد هم باز گردد و مردم پندارند که کسی دیگر است که
آواز همی دهد و مثال این در آب چنان باشد که سنگی در حوض
آب اندازی چون تموج و حرکت آب بکناره حوض رسد راه نیابد
باز گردد و تموج و حرکت بدان جهت کند که آمده است و این انعکاس
اندر شعاع بصر بینند چون بجسم صقیل افتد منعکس گردد پس معلوم شد
که صدا انعکاس صوت است که راه نیابد که بگذرد و باز گردد

باب یازدهم کشتی بچه مقدار در آب نشیند جواب چندان مقدار
کشتی اندر آب بود که اگر آن جای پر آب کنند آن آب را
مساوی باشد ثقل کشتی را و این امتحان توان کرد بآسانی
چنانکه چوبی چهار [illegible] مکعب تراشند و اندر آب افکنند و نگاه کنند
تا چند مقدار از وی زیر آب میشود پس بر آن نشان کنند و قالبی
کنند مقدار سعت آن چنانکه این چوب تا بدان نشان اندر آن
قالب تا بقعر او مماس شود پس آن قالب را پر آب کنند و بر سنجند
تا وزن آن معلوم شود و آب و چوب را بر سنجند همان وزن باشد
پس آنگاه بتوان دانست که کشتی اندر آب بدان مقدار فرو رود

و جای گیرد اگر آنجا پر آب کنند آن آب هم ثقل گشته باشد باب
دوازدهم چرا است که روشنایی ماه خالص تر و سپیدتر از روشنایی
آفتابست جواب از بهر آنکه بروز حرارت آفتاب بخارات
و هیئات را از زمین بر انگیزد و غبار از حرکت خلایق پیش باشد
اندر هوا تا هوای صافی مکدر گردد و روشنایی خورشید از آن
سبب خالص ننماید در نظر و روشنایی ماه از آنچه بشب باشد
و بشب این بخارات و هیئات اندر هوا نباشد و سبب آن
خورشید است که اندر زمین همی تابد بدان سبب روشنایی ماه خالص تر
و صافی تر نماید باب سیزدهم چه است که ماه زبر همه اجرام
علویست جواب از بهر آنکه چون نور شریفست و ظلمت خسیس چه
یکی وجودیست و یکی عدمی و بحسب این اجرام مضی و نیز اندر مرتبه
شریفتر و عالیتر اند از اجسام کدر و مظلم پس فضل اجسام هر یک
بر دیگر بدان مقدار است که قابلند نور را و اجسام منقسم گردند از این
معنی به سه قسمت یکی مضی و دیگر صقیل و سیوم مظلم و کدر و آنکه شریفترست
مضی و مشف بقوت و مشف بفعل متوسط جسمی که نه مشف بود چنانکه
ضوء از و منعکس شود اندر جسم مشف تا بدان سبب روشن شود پس جسم
مشف را حاجتست اندر روشنایی قبول کردن از جسم نا مشف اندر این

معنی اندر مرتبه پیشی از جسم مشف و از پس مضی صقیلست چه او را
نور قابلتر است از جسم کدر و مظلم پس بدین سبب قمر زیر همه اجرام
علویست هو الذی جعل الشمس ضیاء و القمر نورا و قدره منازل
اشارتیست و چون واسط میان اجرام مضی و میان اجرام مظلم
و کدر چنانکه ببعضی سواد و کدورت که در اوست مناسبت زمین را
و این اجسام مظلم را و بصقالت و قبول کردن نور مناسبت اجرام
نیر را همچنانکه اندر چیزهای طبیعی است چنانکه اندر اسطقسات چون آب که
واسط است میان زمین و هوا ببرودت مناسبت زمین را و به
رطوبت مناسبت هوا را و هوا واسط است میان آب و کره اثیر که
آتش است برطوبت مناسبت آب را و بحرارت مناسبت آتش را
بدین قیاس کنند باب چهاردهم سبب رعد و برق و باران که
از ابر پدید می آید چیست جواب سحاب که گفته است مرکب چون
دیگر ارکان طبیعی و ابتدا و تزاید و منتها او تردد و حرکت بعضی ببعضی از اجزا
سبب اختلاط و انحلال او را از وی همی باشد و بعضی از دیگر اجسام آن است که
چون فاسد گردد هر جزوی که اندر آن است از اسطقسات جدا گردد
و بمرکز خویش باز گردد پس همچنین ترکیب سحاب را فساد و انحلال افتد
و آنچه از و مایه است تصعد کند و فرود آید و آن باران است و آنچه

و انچه از صنعت ازتحلیل اجزاء او لطافت او بهوا را فوق نتواند گردید تا بقدری منحل گردد و اندر بادهای جهارم خوانند و انچه نار است اندرو از و جدا گردد و بعضی رطوبت اندر آویزد و مشتعل گردد و برق آنست و هرگاه که آتش بر رطوبتی لطیف اندر آویزد و بر او زند از آن آوازی بیاید به آن مقدار که دست بر جامه شسته مالی از و آتش جهد و آواز آرد و همچنان آتشی که بیک دفعه اندر قصب اافتد پس همچنین چون آتش دران رطوبات لطیف می افتد بر مقدار کمیت رطوبت و کیفیت حرارت از آن آوازی می آید و رعد است پس معلوم شد سبب این چیزها که یاد کرده آمد اما ابر زمستان از و برق نجهد سبب آنست که ماده رطوبت بسیار است و غالب بر حرارت و انحلال او بطئی تر باشد و رطوبت او بیشتر و غلیظ تر بود آن سبب حرارت اندکی را عاجز باشد تا بتدریج از و منفصل گردد و از و برق نیاید و ابر ربیعی را ماده رطوبت اندکتر و لطیف تر باشد و حرارت اندرو بیش است و سبب زودی جمود او و برد همی گردد آنست که چون بدان مکان سرد می رسد از لطافت و حرارت زود جامد گردد و برد شود الم تر ان الله یزجی سحابا ثم یؤلف بینه ثم یجعله رکاما فتری الودق یخرج من خلاله و ینزل من السماء من جبال

فیها من برد پس حکمت که حضرت عزت اندرین آیه فرموده است

باب پنجدهم سبب مجره چیست جواب باید دانست که اینکه مجره است عالم طبیعی است چنانکه اینجاست و ما اینجا همی بینیم که اندر زمین گرد و غبار کوه و سنگ می باشد و دراز تر می کشد و همچنین یک سمت آسمان که شده است موضع ستارگان اند خرد که از خردی آن را نتوان دید و شعاع ایشان بیکدیگر شده است و چنان دیده می آید که ابری کشیده و بعضی گفته اند که بخاری است که از زمین متصاعد همی گردد و این بس بعید است چه مجره بر یکصورت همی بینیم و دایم که اگر بخار بودی صورت متغیر گشتی و هر قومی چیزی دیگر گفته از اینها هیچ منیت الاشجار کان خوانند که چون ابر کشیده سپید رنگی می نماید والسماء ذات الحبک کنایه اشارتیست درین باب

باب شانزدهم سراب چیست جواب آنکه جایگاه را از دور سراب بینی و از آن سوی او که دور تر باشد زمین بینی جواب آنست که چون مردم در صحرا بنگرد آن زمین که اندر مقابله چشم او است همی بیند چون بدانجا رسد که زمینی آید اندر کوتر و همه تر چنانکه مردم سطح آن زمین را نه بیند اندر میانه هوا چند بخار را از آنچه خورشید اندر زمین همی تابد و بخارات بر کشیده آن را سپید بیند و از و از شعاع خورشید چنان نماید که آبست و از آن جهت که دور تر است همان بخارات همی پس مردم زمین بیند و بخار نه بیند والذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعة یحسبه الظمآن ماء حتی اذا جاءه لم یجده شیئا این بیان سراب از سراب این خراب بر این معلوم می شود

کر دین ارج نشی رنگی ز دیغ خورشی بکنی کم

تمت الرساله بحمد الله

اولادو



بسم الله الرحمن الرحيم

هذه الرسالة مرتبة على ستة مقالات اما المقالة الاولى ففيها اربع مسائل
المسئلة الاولى في اثبات واجب الوجود اما البرهان الذي اقامه
الحكماء عليه فانهم قالوا انا نعلم ببديهة العقل ان ههنا موجودا وذلك
الموجود اما ان يقبل العدم او لا يقبل فان قبله فهو ممكن الوجود وان
لم يقبل فهو واجب الوجود وبالجملة فالموجود اما واجب واما ممكن فان
كان واجبا فقد ثبت المط وان كان ممكنا فلا بد له من مؤثر اذ نسبته
بالنسبة اليه طرفاه الوجود والعدم لان مهيته كما يقبل الوجود كذلك تقبل
العدم فلا ترجح احدهما بالنسبة اليها الا بمرجح وذلك المرجح اما واجب واما
ممكن فان كان ممكنا فلا بد له من مرجح فالكلام في هذا المرجح كالكلام في

ذلك المرجح

ذلك المرجح فاذن يؤول الحال الى احد امور ثلثة اما ان يكون مرجح
المرجح الثاني هو المرجح الاول واما ان يحتاجا الى آخر غيرهما وهكذا
الى غير النهاية فالاول هو الدور والثاني هو التسلسل واما ان ينتهي سلسلة
الاحتياج الى مؤثر لا يكون ممكن الوجود بل هو واجب الوجود اما القسم الاول
فهو باطل لان المؤثر متقدم في الوجود على اثره فان كان هذا علة لذاك
وذاك علة لهذا لزم ان يتقدم هذا على ذاك بالوجود وذاك على هذا
ايضا بالوجود والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء بالوجود
فيلزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه بالوجود وهو ممتنع يشهد على ذلك بديهة
العقل السليم واما القسم الثاني فباطل ايضا لان جملة الممكنات التي هي الاسباب
والمسببات في الوجود محتاجة الى كل واحد من آحادها فهي بالامكان اولى
من آحادها اذ المحتاج احرى به من المحتاج اليه فتلك الجملة ممكنة الوجود
ضرورة والممكن لا بد له من مؤثر والمؤثر في تلك المجموع اما نفسه واما فرد
من آحاده واما شيء آخر خارج منها اما الاول فباطل لانه يلزم ان يكون
الشيء علة لنفسه فيلزم ان يتقدم على نفسه بالوجود واما الثاني فباطل لان
علة المجموع لا بد ان يكون علة لاجزائه ولا اقل ان يكون علة لجزء
منها فان كان علة لاجزائه كلها كان علة لنفسه وقد ابطلناه لانه
يلزم تقدم الشيء على نفسه بالوجود اما بمرتبة او بمرتبتين وذلك محال فتعين

القسم الثالث وهو ان علة المجموع غير المجموع وغير اجزائه فالخارج من جملة
الممكنات لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا كان داخلا في تلك الجملة والا لم
يكن المفروض جملة الممكنات وقد فرضنا انه ليس كذلك فاذا لا يكون ممكنا
لا بد وان يكون واجبا فثبت ان الممكنات في سلسلة الاحتياج منتهية
الى واجب الوجود فالواجب على كل التقادير ثابت اعترض المتكلمون
بان الحكماء جوزوا ان كل حادث مسبوق بحادث آخر لا الى
اول فلم لا تجوزون ذلك في العلل اجاب الحكماء بان بينهما فرقا
وهذا الفرق مبني على اصل وذلك ان العلة المؤثرة يجب ان تكون
موجودا حال وجود المعلول لان كل معلول ممكن ولا بد له من مؤثر
والمؤثر في المعلول اما عدم العلة واما وجودها لا جائز ان يؤثر عدمها
فيه لان العدم نفي صرف لا تميز له ولا تخصيص وكل ما لا تميز له لا يؤثر في
شيء فثبت ان المؤثر في المعلول لا بد وان يكون موجودا فيجب ان
يكون العلة موجودا حال وجود المعلول فاذا عرفت هذا فنقول
لو كانت العلل غير متناهية كالحوادث لزم وجود العلل الغير المتناهية
دفعة بناء على الاصل الذي قررناه آنفا وان كان مجموعها موجودا
كان ممكنا لما مر ولا بد له من مؤثر فيعود التقسيمات السالفة وينتهي
الى مؤثر واجب الوجود كما سبق واما هذا الكلام فلا يأتي في الحوادث

لان

لان مجموعها لم يوجد في زمان من الازمنة لا في الخارج ولا في الذهن
اما في الخارج فظ لانها متعاقبة واما في الذهن فلان استحضار الصور
الغير المتناهية مفصلا مح فظهر ان مجموع الحوادث غير موجودة لا ذهنا ولا
خارجا فاذن لا يتاتى الحكم على مجموع الحوادث بانه محتاج او غير محتاج او ممكن
او موجود او واجب لان الحكم على المعدوم بالمحمول الثبوتي لا يجوز لان قيام الصفة
الموجودة بالمعدوم مح فظهر من هذا ان الحكم على جملة العلل صحيح على جملة
الحوادث لظ فوضح الفرق بين الصورتين الى هنا اتم اعتذار الفلاسفة
قال الرازي الكبير لما نظرنا في هذه المناظرة التي هي خلاصة الافكار
التي هي منظ الانظار وجدناها في غاية الضعف والسخافة لكن بيانه موقوف
على تقرير دقيق وهو انا نقول ان التركيبات والمزاجات والصور والاعراض
الكائنة في عالم الكون والفساد لا محالة محدثة ولا ريب في ان هذه المحدثات
ممكنة ولا مح اما ان يكون لها مؤثر او لم يكن فان لم يكن فقد وجدنا ممكنا
مستغنيا عن المؤثر فقد بطل المقدمة التي متواترها عليها فانه لما جاز
استغناء بعض الممكنات عن المؤثر فلم لا يجوز ان يكون الاثر في الكل كذلك
وان كان لها مؤثر فذلك المؤثر اما قديم او حادث فان كان حادثا
كان الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل اما معا واما على التعاقب اي على
ان يكون كل واحد مسبوقا بالآخر فان جوزناها على المعية فقد وجدت

اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وبهذا يبطل احد اركان
الدلالة المذكورة في اثبات واجب الوجود وان جوزناها على ان البعض
اسبق من البعض جوزنا استناد المعلول الموجود في الحال الى علة غير
موجودة حال وجود المعلول فاذا جوزنا ذلك فقد بطل الركن الآخر
من اركان الدليل في اثبات واجب الوجود على ما بيناه في بيان كلام
الفرق وان كان ذلك المؤثر قديما فتاثيره في وجود هذه الحوادث
اما ان يتوقف على شرط حادث او لم يتوقف فان لم يتوقف فيضان هذا
الحادث عن ذلك القديم على حدوث حادث اصلا كان نسبة ذلك المؤثر
الى زمان وجود الاثر وعدمه على السوية فاختصاص احد الوقتين بالوجود دون
العدم والوقت الآخر بالعدم بدلا عن الوجود يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن
على الآخر من غير مرجح وتجويزه يقدح في احد اركان الدلالة المذكورة وان
توقف فذلك الشرط الحادث اما ان يجب مقارنته لحدوث ذلك المشروط
او يجب سابقته عليه فان وجب المقارنة كان التقسيم عائدا في كيفية حدوث
ذلك الشرط فان كان بشرط حدوث ذلك الحادث الذي فرضناه مشروطا
لزم الدور وتجويزه يبطل احد اركان الدلالة المذكورة وان كان حادثا
آخر لزم وجود اسباب وعلل لا نهاية لها دفعة واحدة وتجويزه يهدم
احدى مقدمات برهانهم واما ان كان شرط فيضان هذا الحادث

عن ذلك



عن ذلك القديم حدوث حادث آخر سابق عليه فنقول العلة المؤثرة
حال وجود الشرط السابق لم تكن علة بالفعل لوجود ذلك المشروط وعند
انقضائه يصير علة له فتلك العلية حكم حدث بعد ان لم يكن فلا بد له من
مؤثر والا فقد لزم البعض فتلك العلية اما ان تكون عدمية او وجودية
فان كانت عدمية فقد استند الامر الوجودي الى الامر العدمي واذا
جاز ذلك بطل الاستدلال بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود
وان كانت وجودية فذلك الامر الوجودي اما ان يكون مقارنا لحدوث
تلك العلية او سابقا عليها فان كان مقارنا فذلك المقارن اما ان
يكون هو الحادث الذي فرض معلولا او غيره فان كان الاول لزم الدور
وتجويزه قادح في اصول الدلالة المذكورة وان كان الثاني كان الكلام فيه
كالكلام في الاول فيلزم التسلسل في اجزاء اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة
وان كانت العلة لحدوث تلك العلية امرا متقدما على وجودها فقد جوزنا
استناد الحادث الموجود الى شيء كان موجودا قبله وهو يقدح في احد
اصول برهانهم فاتضح من بياننا هذا انه لا بد في كيفية حدوث الصور
والاعراض من التزام احدى هذه المقدمات اما تجويز استغناء
الممكن عن المؤثر واما تجويز استناد المعلول الموجود الى العلة المعدومة
واما تجويز اسباب ومسببات غير متناهية دفعة واحدة واما تجويز استناد

المعلول الى علة متقدمة عليه زمانا فلما جازت هذه المقدمات بطلت
مقدمات دليل الفلاسفة فظهر انه لا يمكن اقامة البرهان على اثبات وجود
الواجب ولئن قال قائل ان هذا الاشكال مبني على مقدمة فاسدة
وهي انكم قلتم ان فيضان الحادث من القديم موقوف على حدوث
شرط متقدم عليه فتلك العلة القديمة في حال حدوث ذلك الشرط لم تكن
علة بالفعل وبعد حدوثه صارت علة بالفعل فكانت العلية امرا
حادثا ثابتا في الخارج وح لا بد له من علة يؤثر فيها واما نحن فلا
نقول ان العلية صفة ثابتة في الاعيان بل هي من الاعتبارات
الذهنية التي لا تحقق لها في الخارج لانها لو كانت صفة ثبوتية في الاعيان
لكانت محتاجة الى الموصوف وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن لا بد له
من علة فعلية هذه العلية لتلك العلة صفة ثبوتية على ما فرضناه
فكانت محتاجة الى علة اخرى ويؤول الى التسلسل وهذا خلف فثبت ان
علية العلة ليست صفة ثابتة في الاعيان فلا تحتاج الى علة ولا يلزم
المحذور نجيب بانه لا شك في ان مفهوم العلية مغايرة لذات العلة
وذات المعلول لان لنا ان نتصور ذاتا واجب الوجود ولا نجزم انه علة
لهذا العالم والعلية مجهولة وذات العلة معلوم والمجهول مغاير للمعلوم
وايضا العلية نسبة بين الذاتين وكل نسبة محتاجة الى المنتسبين وكل محتاج

الى غيره مغاير للمحتاج اليه ثم نقول ان هذه العلية اما ان كانت ثابتة
في الخارج واما ان لا يكون فان لم يكن ثابتة في الخارج كان الحكم الذهني
على ذلك الشيء بكونه علة في الخارج لذلك المعلول حكما غير مطابق فيحصل فكان
هذا الحكم جهلا فلم يكن الشيء الذي فرضناه علة بعلة هف وايضا الحكم بكون
الشيء علة يجب تاديه بالشيء فيستحيل ان يكون وصف العلة فانما تعين
العلة وايضا لو لم يوجد العلية الا في الاذهان كان عند عدم الاذهان
وجب ان لا يكون شيء علة هف فصح ان العلية مفهوم متحقق خارج الذهن
وذلك المفهوم اما سلبي او ثبوتي ولا جائز ان يكون سلبيا اذ المؤثرية
مناقض اللامؤثرية واللامؤثرية سلبية فكانت المؤثرية ثبوتية
ضرورة كون احد النقيضين ثبوتيا فالمؤثرية صفة ثابتة قائمة بالمؤثر
محتاجة اليه متاخرة عنه في الوجود فكانت حادثة فلا بد له من مرجح ف
يعود التقسيم المذكور وينبغي ان يعلم ان هذا انما يتوجه على الفلاسفة
لانهم جوزوا احادا متتالية حادث لا الى اول ولا يعتقدون ان المبدع
فاعل مختار بل يقولون انه موجب بالذات واما معتقدنا ومعتقد جميع
متكلمي الاسلام فلما كان ان العالم حادث والحوادث مبدأها المختار فلا يتوجه
علينا هذا الاشكال في اثبات واجب الوجود انما يصح على مذهب المتكلمين
وهو مذهبنا ومعتقدنا فعلم من هذا ان من اعتقد ان العالم قديم

ولم يثبت للحوادث مبدأ يلزم نفي الصانع ومذهبه مذهب الدهريين والسمنية
بهذا المخلص اصلا قال الرازي الصغير الى هذا الموضع كلام الامام واما
كلامه هذا في الحقيقة معارضة في مقدمات دليل الفلاسفة فاذا الحق
ملاحظة النظر السليم وتدقيق الفكر المستقيم ينفتح لها انظار في عدة
مواضع اما اولا فانه قال قد وجدنا ممكنا مستغنيا عن المؤثر فثبت
ان الحادث الممكن الوجود مستغن عن المؤثر فح قد بطلت المقدمة
التي هي مبنى برهانهم عليها ثم قال لما جاز استغناء بعض الممكنات
عن المؤثر فلم لا يجوز ان يكون الآخر كذلك في الكل فمنظور فيه لان المقدمة
التي هي مبنى برهانهم عليها وهي قولهم كل ممكن محتاج الى المؤثر
لكن قوله لم لا يجوز منصب المانع لا منصب المعارض وهو في هذا
المقام معارض فاشتغاله بما ليس من وظيفة منصبه خروج عن
قانون التوجيه واما ثانيا فانه قال لو كان المؤثر في الوجود
الحادث قديما وفيضان الحادث لا يكون موقوفا على شرط حادث
فنسبة المؤثر القديم الى زمان وجود الحادث وزمان عدمه على السوية
فاختصاص احد الوقتين لوجود الحادث دون الوقت الآخر ترجيح
بلا مرجح وهذا العين قادح في احدى مقدمات الدليل وهذا ايضا
منظور فيه لان مقدمة الدليل امتناع ترجح احدى طرفي الممكن بلا

مرجح واما الترجيح بلا مرجح فجائز وجواز الترجيح لا يستلزم جواز الترجح
وبين هذين المعنيين فرق اذ الترجح بلا مرجح وقوع احد الطرفين
المتساويين بالنسبة الى ذات الممكن ومن استحالة وقوع احد طرفي
الممكن بلا سبب لا يلزم استحالة ايقاع السبب احد طرفيه المتساويين
بالنسبة اليه والمتكلمون انما يمنعون الترجح بلا مرجح ولا يمنعون
الترجيح بلا مرجح بل يجوزونه ويقولون في تمثيله ان الجائع يرجح
احد الرغيفين المتساويين في جميع الصفات المطلوبة ويختاره بلا مرجح
فيه وكذلك الهارب من السبع يرجح احد الطريقين المتساويين في القرب
والبعد وسائر الاوصاف اذا اعترضاله ويسلك فيه بلا رجحان
في احدهما ولهذا صور كثيرة في الجزئيات واما ما قال ثالثا من ان
فيضان الحادث من المؤثر القديم لو كان موقوفا على شرط حادث
وذلك الشرط متقدم على وجود الحادث فالمؤثر في زمان حدوث
الشرط ليس بعلة وبعد حدوثه يصير علة له بالفعل فالعلية حادثة
بعدما لم يكن فلا بد له من علة فمنظور فيه ايضا لان صحة هذا الكلام موقوف
على ان العلية امر موجود في الخارج حتى احتاجت الى علة وهذا غير
غاية ما في الباب ان ذاتا لم يكن علة ثم صار علة بالفعل ومن هذا
لا يلزم ان العلية لم تكن موجودة ثم صارت موجودة في الخارج واما قوله

لو لم تكن العلية موجودة في الخارج كان حكم العقل بان ذات العلة علة حكما
غير مطابق ليس بصحيح اذ لا يلزم من عدم تحقق العلية في الخارج عدم كون
ذات العلة علة في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل
الخارجي لان قولنا زيد لا كاتب في الخارج صحيح مع ان هذا المحمول وهو
اللاكتابة منتف في الخارج واما قوله لو لم تكن العلية موجودة في الخارج بل في
الذهن لزم قيام صفة العلية بغير العلة وهو محال ففيه ايضا اذ معنى
الوجود الذهني ليس الا ارتسام صورة من الشيء في الذهن وبواسطة
ارتسام الصورة فيه تمتاز ذلك الشيء عند الذهن من غيره وليس المراد من الوجود
الذهني تحقق ذات الشيء في الذهن والا لكان الذهن حارا باردا مستقيما
معوجا وغير ذلك وهو باطل واذا عرفت هذا عرفت انه لا يلزم من وجود العلية
في الذهن قيامه به وسياتي تمام تحقيق هذا من بعد ان شاء الله تعالى واما قوله
لو كانت العلية موجودة في الذهن دون الخارج كان عند عدم الاذهان
وجب ان لا يكون شيء علة في الخارج فباطل ايضا لانه لا يلزم من انتفاء هذا
المحمول انتفاء الحمل الخارجي واما قوله لو كانت العلية ثابتة في الخارج فهي
اما سلبية واما ثبوتية فهذا الترديد مستدرك لان العلية لو ثبت في الخارج
لا بد لها من علة ولا احتياج الى هذا الترديد ومع هذا اطلق الثبوتي على معنيين
تارة يراد منه مفهوم لا يكون العدم جزءه وتارة يراد منه امر موجود في الخارج

وعلى التقديرين لا يستقيم هذا الكلام اما ان كان المراد من الثبوتي
هو المعنى الاول فكان معنى الترديد ان العلية اما ان يكون العدم جزءا
مفهومها او لم يكن لا يتم دليله لان اللامؤثرية انما ثبت كونها عدمية
اذا كانت المؤثرية وجودية والا لكانت اللامؤثرية عدم العدم وعدم
العدم ثبوتي واما ان كان المراد هو الثاني فقد كان معنى الترديد ان
معنى العلية اما موجود في الخارج واما معدوم فيه وهذا الترديد على تقدير
وجودها في الخارج قبيح اذ احد الشقين لازم الانتفاء وايضا لا يتم الدليل
على هذا التقدير اذ لا يلزم من انتفاء اللامؤثرية في الخارج تحقق المؤثرية
فيه لانه يجوز انتفاء النقيضين كليهما في الخارج كالامتناع واللاامتناع واما
قوله فذلك المقارن اما ان يكون هو الحادث الذي فرض معلولا او غيره
فان كان الاول لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم لزوم الدور وانما يلزم
لو كان الحادث المعلول موقوفا على تحقق العلية وليس كذلك بل على
وجود ذات العلة واما قوله وهذا الاشكال انما يرد على الفلاسفة
لانهم جوزوا حوادثا قبل حادث لا الى اول ولا يقولون بان الله تعالى
فاعل مختار بل يقولون بانه موجب بالذات واما المتكلمون فلانهم قائلون
بحدوث العالم وبانتهاء الحوادث الى مبدأ لا يتوجه عليهم هذا الاشكال
ففاسد ايضا لان هذا السؤال لا يرد على الفلاسفة من جهة انهم قالوا بوجود

حادث لا الى اول بل من هذه الجهة ممتنع لان الحوادث مستندة الى مؤثر
قديم فلا بد ان تتوقف تأثيره على حادث آخر وهذا التسلسل لا يجوز ان يكون
على طريق التساوق كما دل عليه دليلهم فتعين ان يكون على طريق التسابق
وهذا السؤال كما يرد على الفلاسفة يرد على المتكلمين ايضا وتوجيهه ان يقال
لا شك في وجود حادث فذلك الحادث لا بد له من مؤثر وذلك المؤثر اما
قديم او حادث فان كان حادثا نقلنا الكلام الى ذلك الحادث ولزم التسلسل
اما على سبيل التسابق او على التساوق ويلزم منه تأثير المعدوم في الموجود
وهذا باطل وان كان قديما فالمؤثر قبل زمان وجود الحادث لا يكون
مؤثرا بالفعل في زمان حدوثه صار مؤثرا بالفعل فالمؤثرية حادثة لا بد لها
من مؤثر الى آخره فالسؤال بطريق هذا السؤال لو صح لورد على المتكلمين ايضا
بل وروده عليهم اظهر لقوله المقدما على هذا التقرير فقد انتهينا على الاسؤلة
التي سنحت لنا على كلام الامام على الارتجال من غير امهال واما دليل
الفلاسفة الذي نقله الامام فمنظور فيه ايضا اما اولا فانه قال ان مجموع
الاسباب والمسببات الغير المتناهية ممكن الوجود لان قيام الوجود الواحد
بالموجودات الغير المتناهية التي كل واحد منها موجود بوجود على حدة محال
بالضرورة وان سلمنا لكن لا نم ان لو كان ممكن الوجود كان محتاجا الى مؤثر
وانما كان محتاجا لو كان المجموع موجودا وهذا ممنوع واما ثانيا فانه قال

لو كان

لو كان المؤثر في المجموع واحدا فيه لزم ان يكون مؤثرا في نفسه وفي علله لان
المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء من اجزائه وهذا ايضا ممنوع اولا نم
ان المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء من اجزاء المجموع لم لا يجوز ان يكون المؤثر
في المجموع مؤثرا فيه من حيث انه مجموع ولا يكون مؤثرا في كل جزء من اجزائه
اذ لو وجب ان يكون المؤثر في المجموع مؤثرا في كل جزء منه لزم احد الامرين
اما تقدم المسبب على السبب التام واما تخلف المسبب عن سببه التام وكل منهما
مح بيان ذلك ان كل مجموع مركب من اجزاء بعضها متقدم بالزمان على
البعض الآخر كالسرير مثلا فالمؤثر في المجموع لو كان مؤثرا في كل جزء منه
فذلك المؤثر ان تحقق مع الجزء المتقدم لزم الامر الثاني لان الجزء الآخر
متخلف منه وان تحقق بعد الجزء المتقدم لزم الامر الاول لتقدم الجزء
المتقدم على سببه التام ولئن قال قائل ان المراد بالمؤثر المذكور في التزديد
هو العلة التامة وعلة المجموع التامة انما علة لكل جزء من اجزائه واما مستقلة
على علل الاجزاء حتى اذا لم تحقق اجزاء المجموع لم يتحقق المجموع واذا لم
يتحقق علل الاجزاء لم يتحقق الاجزاء فاولا وبالذات انما توجد علل الاجزاء
وبعده يوجد الاجزاء وبعد وجود الاجزاء يوجد المجموع فاذا كان علة المجموع
جزءا من آحاد اجزائه فذلك الجزء مع اجزائه ان كان له اجزاء علة
تامة لنفسه ولعلله وهذا مح بالضرورة على ان البعض بمثل السرير ممنوع لان علة

السرير التامة انما وجدت حين وجود الجزء التي هو اخر مشتملة على علة الجزء
المتقدم التامة التي وجدت حين وجوده وتقدم المسبب على سببه التام ليس
بلازم بمعقول من الابتداء المراد بالمؤثر اما علة فاعلية واما علة تامة
واما مطلق العلة فان كان المراد العلة الفاعلية نختار ان العلة الفاعلية
للمجموع هي بعض اجزاء السلسلة كعلة المعلول الاخير وليس بلازم ان العلة
الفاعلية للمجموع علة فاعلية لكل جزء من اجزائه كالنجار فانه علة فاعلية
للسرير وليس بعلة فاعلية للخشب وان كان المراد العلة التامة فلا نمنع
الحصر اذ يجوز ان يكون العلة التامة مركبة من الداخل والخارج ويجوز ان
يكون الخارج من الامور العدمية وثانيا نختار ان علة المجموع علة تامة
لجميع الاجزاء قالوا جميع الاجزاء نفس المجموع وتعليل الشيء بنفسه قلنا على
تقدير وجود المجموع لجميع الوجود اعتباران احدهما ان وجودا واحدا يقوم
بجميع الاجزاء وثانيهما ان يقوم بكل جزء وجود على حدة لجميع الاجزاء
بالاعتبار الثاني علة لجميع الاجزاء بالاعتبار الاول اعني ان العلة التامة
لوجود مجموع الاجزاء وجودات مجموع وجودات الاجزاء بجميع الاجزاء
وتعليل الشيء بنفسه ليس بلازم لان وجود المجموع ومجموع الوجودات متغايران بحسب
الاجمال والتفصيل وان كان المراد المطلق فلم لا يجوز ان يكون المؤثر في
المجموع داخلا فيه وهذا المنع ظاهر لان كل جزء من المجموع يتوقف عليه

المجموع

المجموع واما ثالثا فان دليلهم بجميع المقدمات غير صحيح اذ لو كان صحيحا لزم تعدد
الواجب وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم وبيان الملازمة
ان الممكنات مع الواجب اذا اعتبرناها جملة فهذه الجملة ممكنة لاحتياجها
الى كل واحد من آحادها ولا جائز ان يكون المؤثر فيها نفسها ولا
امرا داخلا فيها فتعين ان يكون خارجا عنها والخارج من هذه الجملة
واجب الوجود فثبت واجبان احدهما داخل والآخر خارج ثم فرضنا
جميع الممكنات مع هذين الواجبين جملة اخرى ولابد ان يكون هذه الجملة
ممكنة ايضا كما ذكرنا ولم يكن له بد من ان يحتاج الى مؤثر واجب خارج منها
وعلى هذا يلزم ان يكون في الوجود موجودات غير متناهية كلها واجبة الوجود
وهذا باطل واما رابعا فان دليلهم لو صح بجميع المقدمات لزم عدم واجب
الوجود لان الواجب لو كان موجودا لجملة الموجودات من الواجب والممكن
ممكنة لما ذكرنا غير مرة فلا بد لها من علة مؤثرة فيها فهي اما نفس تلك الجملة
واما داخل فيها واما خارج عنها والقسمان الاولان باطلان لما ذكروا واما الثالث
فباطل ايضا لان الخارج من جملة الموجودات امر معدوم وممتنع ان يكون المعدوم
مؤثرا في الموجود واما خامسا فان الفلاسفة اعتبروا التسلسل على وجهين
الاول ان يكون آحاده موجودة على وجه المعية بلا ترتيب وتقدم وتأخر
بينها في الوجود كالتسلسل الواقع في النفوس الناطقة وهذا التسلسل جائز عندهم

وان يكون بين آحاده ترتيب بالتقدم والتأخر في الوجود كالسلسلة الواقع في الاسباب
المتعاقبة والدليل الذي ذكروه كما يدل على بطلان هذا القسم من السلسلة
يدل على بطلان القسم الاول ايضا واما تحقيق كلام الفلاسفة في هذا
المقام ان الممكن لا يقتضي ذاته وجوده اذ لو اقتضته لكان واجب الوجود
فلو تسلسلت الممكنات لا الى غير النهاية لم يكن لكل واحد من آحاده موجودا
بذاته بل بالغير لكان ممكن الآحاد عند عدم ذلك الغير معدوما وغير الممكنات
ليس الا الواجب الوجود فلو لم يكن الواجب موجودا لم يكن شيء من الممكنات موجودا
وهذا البيان لا يثبت ان الواجب موجود ولخص هذا البرهان انه لا شك في
وجود موجود وهو اما واجب او اما ممكن فان كان واجبا فقد حصل المرام
وان كان ممكنا محتاجا الى الغير اذ لا يقتضي ذاته وجوده وذلك الغير اما واجب
او ممكن وهلم جرا فسلسلة الممكنات اما عائدة واما ذاهبة الى غير النهاية
فان عادت يدور والا تسلسل وجملة آحاد السلسلة محتاجة الى الغير وغير الممكنات
واجب الوجود فثبت ان سلسلة الحاجة منتهية الى الواجب استحال
تسلسل العلل الى غير النهاية لانا فرضنا ان كل آحاد السلسلة ممكن ولا بد
ان ينتهي الى الواجب الوجود ونهاية لتلك السلسلة وهذا البرهان دال
على بطلان التسلسل في طرف العلل ويمكن اختصار هذا البرهان على هذا
الوجه لو لم يكن الواجب موجودا يلزم وجوده على هذا التقدير لان الموجودات

كلها ممكنة الوجود ولا شيء من الممكن بموجود بذاته فكانت الموجودات
موجودة بالغير وذلك الغير لو لم يكن موجودا لم يكن شيء من الموجودات
موجودا اصلا ولو تامل صاحب الذهن السليم والنظر المستقيم تاملا دقيقا
علم ان مقدمات هذا البرهان حقة اما اولية واما منتهية الى الاوليات
وربما يتمسكون في هذا المطلوب برهان التطبيق وتقريره ان العلل
والمعلولات لو تسلسلت لا الى نهاية يمكننا ان نفرض سلسلتين
احديهما من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى وثانيهما مما فوق المعلول الاخير
بمرتبة الى لا يتناهى ونطبق احدى السلسلتين على الاخرى بحيث يكون
الجزء الاول بازاء الجزء الاول والثاني بازاء الثاني وهكذا فح
اما ان يكون بازاء كل جزء من احديهما جزء من الاخرى او لا
فان كان يلزم ان يكون السلسلة الناقصة كالسلسلة الزائدة وهذا مح
وان لم يكن يلزم انقطاع السلسلة الثانية ولا انتهائها والاولى ليست
بزائدة عليها الا بواحد وهو قدر متناهي فيلزم ان يكون الاولى ايضا
متناهية وقد فرضناها غير متناهيين هف وبين هذا البرهان
والبرهان الاول فرق وذلك ان الاول ليس بدال الا على بطلان
التسلسل في جانب العلل لكن هذا يدل على بطلانه في جانب المعلولات ولم
يدل البرهان الاول الا على بطلان التسلسل في العلل اعني وافي التسلسل الحاصل

شرطين وقد ذكرناهما ولئن نقض هذا البرهان بان نفرض بواحد من السلسلتين
الجائز من اجتماعها او لا من الشخص بالتسلسل الذي آحاده ليست موجودة
معا بانا نختار انطباق الثانية على الاولى قوله لهم تساوي الناقصة
والزائدة قلنا لا نسلم لزوم تساويهما وانما يلزم ان لو كان احدهما موصوفة
بالزيادة والاخرى بالنقصان وهذا ح وانما يكون كذلك ان لو كانت
آحاد السلسلتين موجودة واتصاف الشيء بالزيادة والنقصان انما هو
موقوف في نفس الامر على وجوده وح لا نسلم التطبيق والانطباق في نفس
الامر لان السلسلتين لما لم يكونا موجودتين لم يمكن ان يعتبر بازاء كل
واحد من احدى السلسلتين واحدا من الاخرى وح اما ان يكون في
السلسلتان متساويتين على انهما غير متناهيتين او منقطعتين وفيهما فضاء
يمتنع ان يكون السلسلتان موجودتين اما الاولى فقط واما الثانية فلانها
جزء من الاولى ان اورد النقض بالتسلسل الذي آحاده موجودة من غير
ترتيب بينها والسلسلة من هذه الآحاد غير متصورة اذ تصور السلسلة
موقوف على ان جزءا مبدأ وجزءا وسطا وجزءا نهاية ولا شيء من
هذه الآحاد مبدأ ولا وسطا ولا نهاية بخلاف التسلسل الذي هو جامع
للشرطين لان ما بين العقل من المعلول والعلة المتوقع عليه واقعة في
وسط اليه فانا اذا طبقنا احدى السلسلتين على الاخرى واخذنا

الجزء

الجزء الاول من احدى السلسلتين بازاء الجزء الاول من الاخرى والثاني
بازاء الثاني وهلم جرا فلم يجب ان يوجد في مقابلة كل واحد آحاد
الاولى واحد من الثانية اولا يوجد فالاول ح والا لزم ان يكون الزائد
مثل الناقص والثاني ايضا كذلك فانه ح يلزم التفاوت بين السلسلتين
والتفاوت ليس في الجانب المتناهي لانا اخذنا الاول بازاء الاول
والثاني بازاء الثاني فوجب ان يكون التفاوت في الجانب الغير المتناهي
فتناهي السلسلة الناقصة والزائدة ايضا ولا شك ان هذه الدلالة
موقوفة على وجود مبدأ ووسط ولو قيل حيث لا ترتيب اذا اخذنا تلك
الموجودات الغير المتناهية جملة واحدة والآحاد منها جملة اخرى
بعد التطبيق اما ان يكون كل واحد من الجملة الثانية في مقابلة كل واحد
من الاولى فنختار انه ليس بازاء كل واحد واحد ولا يمكن ان يقال
التفاوت من الطرف المتناهي او من الطرف الغير المتناهي اذ لا طرف
ثمة بالفعل في نفس الامر اللهم الا ان يعرض لحوق كمية بالجملتين لكنها
لا يمتد الى غير النهاية اذ الوهم لا يقدر على تقدير غير المتناهي وان
امتد ما لم يحصل الانطباق الا بحسب الفرض لا في نفس الامر ولي حصل ان
هذا البرهان انما هو دال على استحالة التسلسل في الموجودات طولا واما التسلسل في
العرض كما اذا كان كل واحد من تلك الآحاد مستندا الى الواجب فلا دليل دال

على استحالة هذا التسلسل واما الفاضل العلامة الطوسي فقد قرر هذا البرهان
على هذا الوجه لو كان العلل والمعلولات التي فوق المعلول الاخير سلسلتين
باعتبارين باعتبار سلسلة العلل وباعتبار سلسلة المعلولات وكلتا السلسلتين
متطابقتان لا بحسب الفرض بل في نفس الامر كما اذا كانت كل مرتبة
منطبقة على معلول علة لا على معلول وح يجب ان يكون مراتب العلل
زائدة على مراتب المعلولات بواحد والا لزم وجود معلول بلا علة
وح لا يكون التفاوت في جانب التناهي بل في جانب اللاتناهي وذلك
يقتضي تناهي السلسلتين ثم قال المناظر وفي هذا الباب لطائف كثيرة
وتحقيقات لا تتناهى اعرضنا عنها اذ هو [illegible] المسئلة
الثانية في الوجود قال الرازي الكبير ان هذه المسئلة من المسائل التي قد
اعترف ابن سينا في كتاب المباحثات انه لم يبلغ الى الآن كنهها وهو
متحير فيه وقبل ان نشرع في بيان الاشكالات نحرر المذاهب فلنعلم
اولا ان المفهوم من لفظ الوجود لا يخلو من الامرين اما مفهوم واحد في
الواجب والممكن واما مفهومان متغايران فيهما بمعنى ان المفهوم من
الوجود في الواجب معنى وفي الممكن معنى آخر وعلى الثاني لفظ الوجود مقول
على المفهومين بالاشتراك اللفظي وهذا مذهب ابي الحسن الاشعري وابي الحسين
البصري ومن تابعهما وعلى هذا المذهب وجود كل شيء واجبا كان او ممكنا

نفس ماهيته فوجودات الموجودات متخالفة بالحقيقة كالماهيات وابن سينا
جعل هذا المذهب بعيدا من الصواب جدا حتى قال في بعض تصانيفه
انه يبطل ببديهة العقل واما الاول فعلى قسمين احدهما ان مفهوم الوجود
في الواجب معنى مغاير لماهيته وهو معنى مشترك بين الواجب والممكن
عارض لماهيتهما وهذا مذهب ابي علي الجبائي من المعتزلة او مذهب
مشايخهم ومذهب جمهور المتكلمين من اهل السنة وثانيهما ان المفهوم من
لفظ الوجود في الواجب عين ماهيته وليس له وراء هذا المفهوم ماهية
وهذا مذهب جمهور الحكماء واختيار ابن سينا في كتاب الشفاء وكتاب
الاشارات في هذه المسئلة لا نزيد الاقوال على هذه الثلثة اما القول
الاول فيبطل بثلث حجج الاولى ان الوجود والعدم طرفا النقيض لان
العدم هو اللاوجود فلا واسطة بينهما فينبغي ان يكون المفهوم من
الوجود امرا واحدا كالمفهوم من العدم والا لم يكن في مقابل العدم
شيء واحد بل اشياء متعددة فلا يكونان ضدين لتحقق الواسطة بينهما فقد
تقرر بحكم العقل انهما نقيضان فهذا ابطال الحجة الثانية انا نعلم ببديهة العقل
ان كل موجود اما واجب واما ممكن فمفهوم الموجود ينقسم الى هذين القسمين ومورد
التقسيم مشترك بين القسمين فالموجود اذا هو عين الوجود مشترك بينهما وليس
ذلك بحسب اللفظ لان هذا النوع من التقسيم صحيح في صريح العقل عند

التقسيم امر

ارتفاع الالفاظ واللغات ورفض الاصطلاحات فعلمنا ان مورد
معقول مشترك بينهما اشتراكا معنويا لا لفظيا الحجة الثالثة انا اذا اعتقدنا
ان ذلك الموجود هو جوهر ثم زال ذلك الاعتقاد واعتقدنا انه عرض
فاعتقاد الموجودية في كلتا الحالتين باق على نهج واحد فلو لم يكن مسمى الموجودية
قدر مشترك بين الموجودات لتغير اعتقاد الموجودية بتغير خصوصيات
الماهيات فبهذه الحجج الثلث علم ان المفهوم من لفظ الموجود في الممكن
معنى واحد فلما بطل المذهب الاول بقي لنا مذهبان احدهما ان وجود
الباري تع نفس مهيته وهذا اختيار ابي علي بن سينا وهو بط
ببراهين كثيرة اما الاول فهو ان مسمى الوجود اما مقتض لعروضه
للماهيات واما مقتض للاعروض لها واما ليس بمقتض لشيء منهما لا العروض
ولا اللاعروض اما القسم الاول وهو ان مسمى الوجود مقتض لعروضه للماهيات
فوجوده تع لم يكن عين مهيته وقد فرضناه كذلك هف واما القسم الثاني وهو ان
مسمى الوجود مقتض للاعروض فلو كان هذا القسم حقا لم يكن شيء من الوجود
عارضا فينبغي ان لا يكون وجود الممكنات عارضا لماهياتها حتى لو كانت
ماهيات الممكنات موجودة كان وجودها نفسها فوقوع لفظ الموجود على
الموجودات بالاشتراك اللفظي وهذا هو المذهب الاول وقد عرفت فساده
واما القسم الثالث فلان مهية الوجود من حيث انها هي قابلة للتقييد

لمهية

مهية الباري تع كانت قابلة للعروض لمهية اخرى ووجود الممكنات قابل
للتجرد وح جاز ان ينقلب الواجب لذاته ممكنا لذاته والممكن لذاته واجبا
لذاته وهذا قبيح عظيم وان شئت بيان ان مهية الباري وان كان
وجودا صرفا لم لا يجوز ان يكون وجوده لازم مانع من العروض لمهية اخرى
فيجب بان ذلك المانع اما لازم لمهية الباري تع واما غير لازم فان كان
لازما فلزومه اما للماهية واما للازم آخر للماهية واما صفة من صفاتها
واما امر كانت صفة له واما شيء آخر غير هذه الامور قدر مشترك بينها شقا في
الاصل فان كان الاول كان مهيته تع مغاير الوجود فلم يكن وجوده عين
ذاته وان كان الثاني فالكلام في ذلك اللازم كالكلام في اللازم الاول
ويتسلسل وان كان الرابع كان الملزوم امرا موجودا فذلك الوجود وجوده
تع صفة لمهية اخرى فلم يكن وجوده نفس مهيته وان كان الخامس لو كان
ذلك الشيء مساويا لذلك الموجود والموجودات اخر فكلما جاز على الوجود
جاز على ذلك الوجود وهو مح وان لم يكن مساويا فالتفاوت اما من نفس
المهية واما الصفة واما الموصوف ويعود التقسيمات المذكورة وان لم
يكن المانع لازما للمهية بل هو عارض غير لازم فكلما كان كذلك لم يكن
من فرض عدمه مح ويتعذر زواله يلزم انقلاب الواجب ممكنا وذلك مح
وهذا برهان قاطع على خلاف مذهب ابي علي بن سينا اما البرهان الثاني

على فساد هذا المذهب هو ان الحكماء اتفقوا على ان حقيقة الباري تعالى
غير معلومة للبشر وعلى ان تصور ماهية الوجود بديهي اولي وجملة القيود
السلبية متصورة وح يلزم ان تتغاير ماهية الباري تعالى ووجوده اذ لو
كان وجوده تعالى عين ماهيته لزم ان يكون الشيء الواحد معلوما مجهولا وهذا مح
وان قال قائل ان الوجود الذي هو بديهي هو الوجود العام واما الذي
هو نفس ماهية الباري تعالى هو الوجود الخاص فيتغايران اجيب بان الوجود
الذي هو عين حقيقة الواجب اما عين الوجود العام واما العام جزء من
ذلك الوجود واما لا هذا ولا ذاك اما القسم الاول فان حقا لزم ان
يكون ذلك الوجود بديهي التصور كالوجود العام واما القسم الثاني فلو كان
حقا كان الوجود الخاص الذي هو وجود الباري تعالى مركبا من الوجود
العام ومن قيد آخر وذلك القيد اما عدمي واما ثبوتي لا جائز ان يكون
عدميا لان ماهية الباري تعالى موجود ولا يجوز ان يكون المعدوم جزء
الموجود وايضا جملة القيود السلبية معلومة للبشر ولا يجوز ان يكون ماهية الباري تعالى
عبارة عن الوجود مع تلك القيود السلبية والا لجاز ان يكون الشيء الواحد
معلوما وغير معلوم وهذا مح ولا جائز ان يكون ثبوتيا والا لزم تركب
ماهية الباري تعالى وهذا مح وايضا الوجود العام اما قايم بذلك الجزء
واما ذلك الجزء قايم بذلك الوجود واما كلاهما قايمان بشيء آخر

كان ح

غيرهما

غيرهما واما هذه الاقسام الثلثة فباطلة فعلى الاول يلزم ان يكون وجود
الباري تعالى قايما بماهية غير ماهية الباري تعالى وعلى الثاني ينبغي ان يكون
لكل وجود استعداد ان يصير ماهية الباري تعالى وعلى الثالث يلزم مثل ما لزم
على الاول وهو قيام وجوده تعالى بالغير وعلى الرابع يلزم ان يكون الوجود
وذلك القيد موجودين متباينين وكلاهما ينافي الوجود الواحد واما
القسم الثالث وهو ان لا يكون الوجود العام عين وجود الخاص ولا جزء
منه بل هو موصوف بذلك الوجود العام فنقول صح ان وجوده تعالى ليس عين
ماهيته فظهر ان وجوده تعالى على كل التقادير غير ماهيته تعالى اما البرهان الثالث
فهو ان مصدر افعاله تعالى وملزوم صفاته الجلالية اما محض الوجود واما الوجود
مع قيد آخر اما القسم الاول فغلط والا لزم ان يكون كل وجود كذلك اي
مستلزما لتلك الصفات والافعال واما القسم الثاني فالقيد الذي يقارن
الوجود في الاستلزام اما عدمي او ثبوتي لا جائز ان يكون عدميا والا لزم
ان يكون العدم جزءا من مصدر الامر الموجود وهذا مح لان جزء العلة
علة مستقلة لعلية العلة وايضا لو كان العدم علة لوجود امر ثبوتي فلا استدلال
من وجود الآثار والممكنات على وجود الواجب بالذات فظهر ان هذا القيد ثبوتي
وهذا القيد ان كان صفة للوجود فالكلام في استلزام الوجود لتلك الصفة
كالكلام السابق وان لم يكن صفة للوجود بل هو موصوف فوجود الباري تعالى

قايم بمهية اخرى فلم يكن وجوده نفس مهيته اما البرهان الرابع فهو ان
مهية الباري تع مهية يجب وجودها لذاتها بحيث يمتنع كونها صفة عارضة
للغير ووجود الممكنات صفة عرضية بحيث يستحيل قيامها بنفسها ونحن نعلم
بديهة ان كل مهية في استقلال العلية كان تجردها مبدأ لجميع الممكنات
فهي لا يكون مساوية لشيء هو عرض محتاج الى الغير ومن قطع نظر عن انصافه
في ان الوجود لو كان وصفا مشتركا فيه علم ان امتياز وجوده تع
لم يكن الا بالقيد عدمي والقيود العدمية لا وجود لها في الخارج فلم يكن
شيء منها ثبوتيا فح يلزم ان ما هو موجود من ذاته تع في الخارج فهو
مساو لصفات الممكنات فصفة كل من ذوات الاجسام والاعراض
مساوية لتمام مهية الباري تع وذاته في تمام الذات وفساد هذا
بديهة العقل ظ اما البرهان الخامس فهو ان مذهب ابي علي بن سينا
ان كل مهية هي واحدة بالنوع لا يجوز ان يكون شيء منها محتاجا
الى مادة وشيء منها مستغنيا عنها وهي على هذا في تصانيفه في عدة
مسايل منها انه قال ان الصورة الجسمية في الاجسام الكاينة والفاسدة
لما ثبت انها قابلة للفصل والوصل في بعض الاجسام كان لما لم يكن بد
من ان يحتاج الى المادة فني كل الاجسام ايضا كذلك لانها طبيعة
نوعية فما كلها من الغنى عن القابل او الى حاجة اليه واحد فقد علل

في الاشارات

في الاشارات بهذه العلة ومنها انه قال في الشفاء حين برهن على
فساد قول من قال ان الخلاء بعد مفارق عن المادة ان بعض
الابعاد لما كان محتاجا الى المادة ينبغي ان يكون الكل كذلك بناء على
انها طبيعة نوعية ومنها انه قال في الشفاء والنجاة حين برهن على
بطلان المثل الافلاطونية لما ثبت ان فردا من افراد الانسان ماديا
يجب ان يكون الكل كذلك وليس شيء من افراده مجردا ومن هذه المسئلة
علمنا ان كل مهية كان فردا من افرادها ماديا ينبغي ان يكون الكل كذلك
فلما ثبت هذه المقدمة نقول ان المهية للوجود كالمادة فلما كان الوجود
في الممكنات ماديا اي قايما بالمهية فحيث يتحقق الوجود ينبغي ان يكون
قايما بالمهية ولو جاز ان وجودا قايما بها دون وجود آخ فليجز ان
بعدا قايما بالمادة دون بعد آخ ونعلم من هذا ان كلام ابن سينا في
غاية الضعف واما ابن سينا فهو لا يجوز قيام وجود الباري تع بالمهية
وهذا البحث طويل الذيل ولنا اعتراضات كثيرة عليه ذكرناها في تصانيفنا
كالمباحث المشرقية ونهاية العقول والملخص وشرح الاشارات فمن اراد
الاطلاع عليها فليطالع تلك الكتب واما هاهنا فقد اعرضنا عنها اذ لا يحتملها
هذه الرسالة قال الرازي الصغير ان هذه المسئلة مشتملة على بحثين وفي عبارة
الامام قد اختلط احدهما بالآخ فوجب علينا ان نقرر كلا من الآخ

وتقرير كل واحد عليحدة حتى يصفو من شوائب الخلط والخبط اما البحث الاول
في اشتراك الوجود اختلفوا في ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات
واما معان متعددة بحسب كل موجود اما مذهب الاشعري فهو ان
للفظ الوجود بحسب كل موجود معنى ولما كان الموجودات متعددة
كانت معاني الوجود ايضا متعددة فكان لفظ الوجود مشتركا
اشتراكا لفظيا كلفظ العين وقال بعض الائمة ان الاشعري لم
يصرح بهذا المذهب الا انه قد لزم من كلامه لانه قد قال ان وجود
الماهيات عينها ولما كانت الماهيات متباينة لزم تباين الوجودات
وسيعلم عن قريب ان هذا الالزام ليس بلازم عليه اما ان هذا
المذهب بين البطلان لانا لو راجعنا الى عقولنا نجزم بان للوجود
معنى هو متحقق حيث اطلقنا لفظ الوجود والبداهة التي ادعاها الشيخ
ابو علي بن سينا مستقيمة صحيحة ومذهب جمهور الحكماء هو ان للوجود مفهوما
واحدا او اشتراك الماهيات فيه معنوي لا لفظي لكنهم اختلفوا فيه ان هذا
الاشتراك اما على سبيل التشكيك ام لا اما المحققون من الحكماء فذهبوا الى
ان اشتراكه على سبيل التشكيك والتشكيك على ثلثة اوجه الاول بحسب التقدم
والثاني اي ان حصول هذا المعنى اولى واجدر ببعض الافراد من البعض
الآخر والثالث بحسب الشدة والضعف اي حصول المعنى في بعض الافراد

اشد وفي بعض الآخر اضعف وهذه الوجوه كلها متحققة في معنى الوجود
اما تحقق الوجهين الاولين فظاهر لان اقدمية الوجود واولويته
بذات الواجب اظهر بين واما الوجه الثالث فلان معنى الشدة والضعف
ليس الا ان آثار ذلك المعنى في بعض الافراد اكثر من آثاره في غير
ذلك البعض كما ان تفريق البصر الذي هو اثر البياض اكثر في بياض
الثلج من تفريق البصر في بياض العاج والكاغذ ولا ارتياب في ان آثار
الوجود في الواجب اكثر واقوى منه في الممكن فكان مفهوم الوجود في الواجب
والممكن مختلف الحصول شدة وضعفا واما البحث الثاني في ان الوجود
زايد على الماهيات واما عينها ففي هذه المسئلة ثلثة مذاهب اكثر المتكلمين
ذهبوا الى ان الوجود زايد على الماهيات والمحققون من الحكماء ذهبوا
الى ان الوجود عين جميع الماهيات والمذهب الثالث التفصيل واصحاب هذا
المذهب قالوا ان وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكن زايد على ماهيته
وقبل الشروع في تقرير الدلايل ينبغي ان يقرر معنى قولهم ان الوجود زايد
على الماهية ومعنى قولهم ان الوجود عينها حتى تخلص متجنبا من شائبة
الاغلاط لا شك ان للوجود معنى عند العقل وكذا للماهيات وهذان المعنيان
صادقان على الوجودات والماهيات فللوجود والماهية اعتباران الاول بحسب
ما صدق عليه وما صدق عليه الوجود وجودات خاصة كوجود زيد وعمرو

الى غير ذلك وما صدق عليه المهية ماهيات خاصة كماهية الانسان والفرس
وغيرها فالنزاع بين القوم اما في ان مفهوم الوجود غير مفهوم المهية
واما في ان مطلق الوجود عين مهيات خاصة واما في ان الوجودات
الخاصة عين المهية المطلقة واما في ان الوجودات الخاصة عين المهيات
الخاصة اما غيرها لا جائز ان يكون النزاع في الشق الاول لانا نعلم
ببديهة العقل ان للوجود مفهوما في العقل وللمهية مفهوما آخر مغايرا لمفهوم
وكذا لا يجوز ان يكون النزاع في الشق الثاني والثالث ايضا وهذا ظاهر
فتعين ان يكون النزاع في الشق الرابع فكل موجود تصورناه وجوده عين
مهيته او غير مهيته وهذا النزاع اما بحسب العقل او بحسب الخارج اي ان
اتحاد الوجود والمهية وتغايرهما اما في العقل واما في الخارج لا يجوز ان
يكون في العقل اذ كل موجود تصورناه فانا نعلم بالضرورة ان لمهيته مفهوما
ولوجوده مفهوما مغايرا ولنمثل ذلك في جزئي من الجزئيات كزيد مثلا
فان مهيته معنى الانسانية ووجوده الكون وهذا المعنى بضرورة
العقل بل النزاع بحسب الخارج اما الذين ذهبوا الى ان الوجود زائد
على المهية قالوا انهما امران موجودان في الخارج يعبر عن احدهما
بالمهية وعن الآخر بالوجود وكما ان المهية الخاصة تتخصص من الاشخاص
الخارجية كذلك الوجود الخاص فانه ايضا يتخصص من الاشخاص الخارجية

فاذا انضم

فاذا انضم الى المهية صارت المهية الشخصية موجودة الا ان المهيات
معلومة للسامع والوجودات مجهولة لها لانهم لم يضعوا بازائها لفظا
او اسما اذ لو كان لوجود زيد اسم لعبروا عنه بذلك الاسم كما يعبرون
عن مهيته بلفظ زيد فلما اردنا ان نعبر عن وجودات خاصة اخذنا
لفظ الوجود مطلقا واضفنا الى المهية الخاصة فلفظ الوجود مضافا
الى اسم المهية الخاصة عبارة عن ذلك الوجود كما نقول وجود زيد ووجود
عمرو وغير ذلك وهذا المعنى في الاطعمة والروايح واضح جدا لانا نقول
حموضة الرمان والحصرم ورايحة المسك والكافور واما الذين ذهبوا
الى ان الوجود عين المهية فلم يقولوا انهما امران متغايران متحققان
في الخارج بل قالوا ان الامر المحقق المتقرر في الخارج ليس الا المهيات
الموجودة في الخارج اذا حصلت في العقل اعتبر العقل لها وجودا وتحققا
وتلك الوجودات والتحققات المعتبرة خارجا صيغ الوجودات الخاصة وهي
ليست بموجودة في الخارج بل في العقل وربما لاحظ العقل الوجودات
الخاصة واعتبر بينها امرا مشتركا وذلك الامر هو الوجود المطلق فالوجودات
الخاصة والوجود المطلق من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها امر
في الخارج ولا يطابقها موجود خارجي وليس في الخارج الا هويات
شخصية اما هوية الواجب واما هوية الممكن الذي صدر من الواجب

ولما كان هذا النزاع جاريا في كل موجود ففي وجود الواجب مذهبان احدهما
ان ليس في الخارج الا الذات المقدسة عز اسمها وثانيهما ان في الخارج
امرين ذات الواجب ووجوده وهذا المقام ينبغي ان تقصر هكذا حتى
تنجلي مرآة الحق عن صدأ الشبهات ويتراءى لقاء الصدق من وراء
الشكوك والاعتراضات ويتمكن الصواب على منصة القبول ومركزه ثم
قال لما تمهدت هذه المقدمة علم ان في كلام الامام عدة انظار في عدة
مواضع الاول انه قال وجود كل شيء نفس ماهيته عند هذا القوم وكما
ان الماهيات متخالفة متباينة كذلك الوجودات قلنا قد ذكرنا ان
القول باشتراك الوجود لفظا الزامي وهذا غير مستقيم لان معنى ان
الوجود عين الماهية ليس ان الوجود والماهية امر واحد في الخارج اذ
المعقول والمفهوم من الوجود والكون والتحقق والتقرر والثبوت امر
لا يقوم بنفسه بل الوجود قائم بالموجود والكون والتحقق والتقرر والثبوت
بالكائن والمتحقق والمتقرر والثابت اذ لو كانا امرا واحدا في الخارج
لقام الوجود بنفسه كالماهية فانها قائمة بنفسها وايضا جاز ان يكون
محمولا على ذات الماهية حتى يصح ان يقال الانسان وجود والفرس وجود
والحجر وجود وغير ذلك اذ المعنى الذي يصح لاجله الحمل على الماهية قائما بنفسه
لكان ذلك الشيء غير الوجود ولو اطلق عليه الوجود لم يصح ذلك الاطلاق

الا على

الا على سبيل التجوز بل يعني قولهم ان الوجود عين الماهية ان الموجود في
الخارج ليس الا الماهية واما الوجود فلا تحقق له الا في العقل كما ذكرنا
قبل ومن هذا الالزام تعدد معاني الوجود الثاني انه قال المفهوم من
لفظ الوجود معنى لا يختلف من حيث هو هو بالنسبة الى الواجب والممكن
وهذا ايضا على قسمين احدهما انهم قالوا ان الوجود الذي اثبتناه
للواجب هو وراء ماهيته وله ماهية تغاير الوجود حتى ان الوجود قدر
مشترك عارض للماهية قلنا هذا التقرير صريح في ان النزاع في الوجود المشترك
هل هو زائد على الذات ام عينها وبطلان هذا ظاهر الثالث انه قال
القول الثالث ان مفهوم الوجود في الواجب والممكن واحد لكن تمام حقيقته
عين وجوده نعم قلنا فمناط هذا الكلام هو ان من قال بان الوجود عين
ماهية الواجب فانه قائل بان الوجود وماهية الواجب واحد في الخارج
وقد وضح ان هذا ليس مذهب القوم الرابع انه قال القول الاول
باتفاق الفلاسفة باطل ولهم على هذا حجج كثيرة الاولى انا نعلم ببديهة
العقل ان الوجود والعدم نقيضان اي قلنا ان مفهوم الوجود وان كان
امرا واحدا مشتركا بين الموجودات وهذا المعنى بديهي لا يحتاج الى الحجة
لكن هذه الحجة ليست بتامة لان الوجود لو كان متعددا فالعدم ايضا متعدد
اذ العدم رفع الوجود ورفع كل معنى من معاني الوجود عدم ذلك المعنى فح

لا واسطة بينهما واما الحجة الاخرى فصحيحة الخامس انه قال في البرهان
الاول ان مفهوم الوجود اما مستقض للعروض او اللاعروض واما غير
مستقض لشيء منهما قلنا نختار القسم الثالث ثم قال فحينئذ جاز عروضه
وتجرده عن المهية قلنا لا نسلم ذلك وانما جاز العروض واللاعروض بالنسبة
اليه لو كان موجودا في الخارج وهذا ممنوع ولئن قال لو لم يكن الوجود
موجودا في الخارج قلنا قد قررنا غير مرة انه لا يلزم من انتفاء مبدأ
المحمول انتفاء الحمل في الخارج بل لا يلزم من انتفاء الوجود انتفاء الموجود
في الخارج والمشكك قد توهم ان من قال ان الوجود عين مهية الواجب
اعتقد ان واجب الوجود في الخارج هو الوجود دون المهية ثم اورد ههنا
شبهة وهي ان الوجود امر موجود في الخارج وادعى بداهة هذا المعنى
ثم اورد بعد هذا الترديد وذلك ان وجود الموجود في الخارج اما بلا مهية
او مع المهية وهذا في حيز المنع ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الوجود
لو كان قابلا للعروض والتجرد لزم عروض وجود الواجب للمهيات ووجود
الممكنات مجردا عنها وانما يلزم ذلك لو كان وجود الواجب ووجود
الممكن عين مطلق الوجود وليس كذلك لان كلا من الوجودين وجود خاص
مقيد والحكم الصادق على المطلق لا يلزم ان يصدق على المقيد مثلا
يصدق على الحيوان المطلق بالامكان العام انه ناطق وانه لا ناطق

ولا يصدق

ولا يصدق على الحيوان الناطق انه لا ناطق ولا على الحيوان اللاناطق
انه ناطق بالامكان العام السادس انه قال في جواب سؤال على
هذه الشبهة لو كان المانع لازما لمستلزمه اما المهية او لازم اخر لها
او امر هو صفة لها او موصوف بها او لا هذا ولا ذاك قلنا ان هذا
الترديد قبيح لانه على تقدير ان يكون المانع من لوازم مهية الباري لمستلزمه
ليس الا المهية بالضرورة وذكر باقي الاقسام زائد مستدرك وايضا ان
القسم الذي اورد في هذا الترديد ان مستلزم المانع لازم آخر مستدرك
لان اللازم الآخر اما صفة واما موصوف واما ليس بصفة ولا موصوف
فهذا القسم مندرج تحت هذه الاقسام والصواب في هذا التقسيم ان
نختار اللزوم للمانع الذي فرض لازما لمهية الواجب ثم قال ان
مهية الواجب مخالف لوجود الممكنات التي هي عوارض لمهياتها فمهية
الواجب عين وجوده قلنا لا نسلم لو خالف وجود الواجب وجودات الممكنات
لا يكون عين وجوده غاية ما في الباب انه ليس عين الوجود المطلق ولا يلزم
من هذا انه ليس عين الوجود الخاص ولئن سلمنا ذلك لكن نختار القسم
الاخير وهو ان ملزوم المانع شيء ليس المهية ولا الصفة ولا الموصوف
بحيث لا يكون نسبته الى سائر الوجودات على التسوية بل له خصوصية بالنسبة
الى وجود الواجب ثم قال نعود الكلام الى مقتضى ذلك الاختصاص انه

اما مهية الواجب او الصفة او الموصوف او لا هذا او لا ذاك وهلم جرا
قلنا لم لا يجوز ان ينتفي الاختصاص بنفس ذلك اللزوم ولا يلزم القسم السابع
انه قال الحجة الثانية ان حقيقة البارى تع غير متصورة ووجوده متصور
قلنا ان اردت ان وجوده متصور بالكنه فممنوع وان اردت انه متصور
بوجه ما فهو غير مفيد لان مهية ايضا كذلك ولئن سلمنا ان وجوده
متصور بالكنه لكن لا نسلم ان وجوده الخاص متصور بالكنه غاية ما في الباب
ان الوجود المطلق معلوم واضافته الى ذات الواجب معلومة لكن قد تقرر
ان الوجود المضاف عبارة عن الوجود الخاص وليس هو عين الوجود الخاص
وبعد ما اعرضنا عن هذه المقدمات فما لزم من هذه الشبهة ان حقيقة
الواجب ووجوده متغايران بحسب العقل وقد اتضح ان النزاع ليس في
هذا المقام واما السؤال الذي اورده في هذا المقام غير مندفع بما
اجاب لانا نختار اولا ان وجود العام عين وجود الخاص ونمنع
ومن بداهة العام لا يلزم بداهة الخاص وانما يلزم ان لو اتحدا
في العقل كاتحاد في الخارج وثانيا نختار ان الوجود العام جزء للوجود
الخاص الذي هو عين الواجب وما قال من انه يلزم اما تقوم الوجود
بالمعدوم والعلم بحقيقة الواجب واما تركب الواجب فممنوع وانما يلزم
ان لو كان الوجود الخاص عين ذات الواجب بمعنى انهما امر واحد واما

بالمعنى

بالمعنى الذي قررناه فلا يلزم شيء من هذه المحذورات واما ما قال من ان
جملة القيود السلبية معلومة يلزم ان يكون كل الاشياء معلوما لان السلب لا
يعقل الا بعد تعقل الايجاب وبطلان هذا اوضح ببداهة العقل وايضا اكثر
المقدمات في ابطال هذا القسم مستدركة اذ استحالة لزوم التركيب في ابطال
هذا القسم كاف واما ما قال من ان وجود العام اما قايم بذلك الجزء
واما ذلك الجزء قايم به فانا نختار ان الجزء الآخر قايم بالوجود وما قال
من انه ينبغي ان يكون لكل وجود استعداد ان تقبل ماهية البارى تع فمنقوض
بالحيوان الناطق فان الناطق قايم بالحيوان الذي في الانسان وليس
لكل حيوان استعداد ان يقبل الناطق وعلى تقدير ان يكون فصول العام
مقبول الخاص لا يلزم منه ان يكون كل الموجودات مستعدا لقبول مهية
البارى تع اذ الجزء الآخر جزء للوجود الخاص ولما فرضنا ان الوجود الخاص
عين مهية البارى كان الجزء الآخر جزء المهية البارى تع فما هو اللازم
ليس استعداد قبول المهية بل استعداد قبول جزئها ولئن سلمنا ذلك لكن
لم لا يجوز ان يكون الاقسام الثلثة باطلة ولا نسلم ان الكلام في الوجود
الواحد بل الكلام في المهية الواحدة الموجودة ولما كان الوجود الخاص
نفس مهية الواجب وكان مركبا من الوجود العام والقيد الآخر كان
الحاصل منهما مهية واحدة موجودة وان كانا موجودين وثانيا لنا

نختار ان الوجود العام ليس نفس الخاص ولا جزءا منه ولئن قال ان مهية
واجب الوجود موصوف بالوجود العام فلا يكون عين مهية الواجب قلنا غاية
ما في الباب ان الوجود العام مغاير لمهية الواجب ومحل النزاع ليس هذا
او على تقدير ان يكون هذا محل النزاع فلا يلزم التغاير بينهما الا في العقل
وهذا غير مطلوب والمتنازع مغايرة الوجود للمهية في الخارج وهذا غير لازم
وانما يلزم ان لو كان الوجود العام موجودا في الخارج الثامن انه
قال البرهان الثالث ان مصدر افعاله تع وملزوم صفاته الجلالية اما
الوجود فقط واما الوجود مع قيد آخر قلنا الحصر ممنوع بل مبدأ الافعال
والصفات ذات واجب الوجود لا وجوده والموجود في الخارج ليس الا
ذات الواجب وعلى تقدير تسليم الحصر لم لا يجوز ان يكون المصدر محض الوجود
ولا نم انه يلزم ان يكون كل الموجودات مصدرا وانما يلزم ان يكون وجودات
الممكنات موافقا لوجود الواجب في الحقيقة وهذا ممنوع وايضا لم لا يجوز ان
يكون المصدر الوجود مع قيد آخر ولا نم انه لو كان جزء العلة عدمية
كان عدم العلة امرا ثبوتيا والكلام في ان العلية امر ثبوتي قد سلفناه
وضعف باقي المقدمات ظاهر بالمرة التاسع انه قال في البرهان الرابع
لو كان الوجود وصفاته كافية وامتياز وجود الباري تع من ساير الوجودات
ليس الا بالقيد العدمي اي قلنا ان الموجود في الخارج ليس الا الذات المقدسة

وامتيازها

وامتيازها من ساير الممكنات بذاتها ولا دخل للقيد من القيود العدمية في
امتيازها من غيرها والمساواة المذكورة انما يلزم لو كان ذات الواجب
وجوده امرا واحدا في الخارج ووجوده مساويا لساير الوجودات في الحقيقة
وعلى تقدير ان يكون الوجود وصفاته كافية لا يلزم هذا المساوات
اللهم الا ان يكون طبيعة نوعية وهذا ممنوع وعلى تقدير الاشتراك مشكك
فلا يجوز ان يكون نفس مهية الجزئيات ولا جزءا منها اذ من المستحيل ان
تتفاوت في نفس المهية او في جزءها تفاوت وقد صرح جمهور الحكماء بهذا
وعلى تقدير التواطؤ يحتمل ان يكون عرضا عاما فنوعيته غير لازمة ومن
هذا ظهر فساد البرهان الخامس العاشر انه قال اما ابو علي فانه لا يجوز
قيام وجود الباري تع بمهيته اي قلنا الحق هذا المذهب في كل الموجودات
لانه لو كان في الخارج امران احدهما المهية وثانيهما الوجود وكان الوجود
اوليا وبالذات في الخارج عارضا ضرورة وفي غريزة العقل مركوزة وجوب
تحقق المعروض اولا وبالذات في الخارج حتى يعرض له في الخارج امر
وح يلزم تقدم المهية بالوجود على الوجود وهذا مح واما الشيخ ابو علي بن سينا
فقد قرر هذا البرهان على هذا الوجه لو كان وجود الواجب زائدا على المهية
كان ممكنا لانه لما كان الوجود غير المهية في الخارج كان محتاجا الى المهية والمحتاج
الى الغير ممكن بالضرورة واللازم باطل لان كل ممكن لا بد له من سبب في وجود

بالذات
اما الى مهيته واما غيرها فان كان الاول كان السبب متقدما بالوجود على المسبب
يلزم ان يكون مهية الباري تعالى متقدما بالوجود على وجوده وهذا خلف وان
كان الثاني يلزم ان يكون واجب الوجود محتاجا في وجوده الى الغير وكل
محتاج الى الغير ممكن فكان الواجب محتاجا الى غيره فكان ممكنا وهذا
ايضا محال ومن امعن النظر فيه بعين الانصاف والتحقيق مجتنبا من
الجدل والتعصب والاعتساف ظهر عليه حقيقة هذه المقدمات ظهورا بينا
واشرق لديه من مشرق ذكائه ذكاء الصواب شروقا مبينا وسقط
عنه كل الاعتراضات ويندفع ما اورد عليه من الشكوك والشبهات

المسئلة الثالثة في التوحيد واجب الوجود ومفهوم التعين من
الواجب اما واحد او متغايران فلو كان الوجوب والتعين متحدين كان
كل ما لم يكن واجبا لم يكن متعينا ولو كانا متغايرين لم يخل الحال عن
ثلثة اما ان يستلزم الوجوب التعين واما ان يستلزم التعين الوجوب
واما ان لا يستلزم الوجوب التعين ولا التعين الوجوب وعلى الاول
يلزم كلما تحقق الوجوب تحقق التعين فيلزم من ذلك ان يكون كل واجب الوجود
ذلك المعين فلم يكن واجب الوجود غير ذلك المعين وعلى الثاني يلزم ان
يكون الوجوب معلول التعين ولما كان التعين معلولا كان ممكنا لذاته
وكل ما كان ممكنا لذاته كان وجوبه بايجاب العلة فيلزم ان يكون وجوب

وجوده

وجوده مسبوقا بوجوب وجوده فلو كان الوجوبان واحدا يلزم تقدم
الشيء وتاخره على نفسه عن نفسه وهذا خلف ولو كانا متغايرين كان واجب
الوجود واجبا مرتين باعتبارين وهذا خلف وايضا الكلام في الوجوب
الثاني كالكلام في الوجوب الاول وهذا يفضي الى غير النهاية وهذا خلف وعلى
الثالث فاجتماعهما معلول لعلة منفصلة وكل ما كان كذلك كان ممكنا
لذاته وكل ممكن لذاته لم يكن واجبا لذاته هف قال الرازي الكبير هذا
تمام البرهان الذي اورده الفلاسفة على وحدة الواجب واما ابن سينا
فقد اورد هذا البرهان بعبارات مختلفة حتى زعم من لا وقوف له في
العلم ولا دراية في حقايق المعاني انها براهين كثيرة لكن حقيقة هذه العبارات
لا تتضح حتى لا يستقر الى هذا البرهان وعلى هذا البرهان اعتراضات
كثيرة الاول انه قال الوجوب يستلزم للتعين او التعين يستلزم للوجوب
قلت هذا الاستلزام انما يصح لو كان الوجوب صفة ثبوتية لانه لو
كانت صفة عدمية لم يجز ان يقال ان هذا علة لذلك الشيء او معلول له
لان العدم نفي محض والنفي المحض لم يكن علة ولا معلولا ونحن نقيم حججا كثيرة
على ان الوجوب لا يجوز ان يكون صفة ثبوتية الاولى لو كان الوجوب صفة
ثبوتية لكان موجودا او وقع لفظ الموجود على الموجودات لا يجوز ان يكون
باشتراك الاسم بل وقوعه على سبيل التواطؤ عليها ولما كان الوجوب

مساويا للموجودات ومخالفا لها في المهية لابد وان يغاير وجوده مهيته
وح اتصاف مهيته بالوجود اما على سبيل الامكان او على سبيل الوجوب
فعلى الاول يلزم ان يكون الوجوب ممكنا لذاته وقابلا للعدم وعلى هذا كان
الواجب ايض قابلا للعدم فالواجب لغيره انه ممكن لذاته هف وعلى الثاني
يلزم ان لا يكون الوجوب عين مهيته لان ذلك الوجوب صفة لانتساب الوجود
الى مهية الوجوب ولابد وان يغاير تلك الصفة تلك المهية وكان وجوب
ذلك الوجود غيره والكلام في الوجوب الثاني كالكلام في الوجوب الاول وح
يلزم ان يكون لكل وجوب وجوب آخر لا الى نهاية وبهذا ح نعلم ان
الوجوب ليس صفة ثبوتية الحجة الثانية لو كان الوجوب صفة ثبوتية
لكان اما عين ذات الواجب او جزءا من اجزائها او خارجا منها
لا جايز ان يكون الوجوب نفس المهية لان ذلك يكون بمنزلة قولنا
واجب الوجود واجب الوجود وهذا التكرير غير مفيد ولو كان الموضوع
في قولنا مثلا الف واجب الوجود نفس المحمول لم يكن فيه فايدة ولم يكن
غير تكرار اللفظ لكنه ليس كذلك بل هو مفيد وايض اتفق اهل المنطق
على ان الوجوب والامتناع والامكان كيفية الرابطة والرابطة هي كيفية نسبة
بين الموضوع والمحمول ولا جرم ان كيفية النسبة غير تلك النسبة والنسبة
غير ذات المنتسبين فعلم من هذا انه لا يجوز ان يكون الوجوب

نفس

نفس ذات الواجب ايض وجوب الوجود معلوم ومهيته غير معلومة فظهر
ان وجوب وجوده ليس نفس ذاته ولا جايز ان يكون الوجوب جزءا من
المهية والا لكانت المهية مركبة ولا جايز ان يكون خارجا منها لان
الخارج من المهية وصف لها فكان محتاجا اليها والمحتاج الى الغير ممكن
لذاته واجب بغيره فيلزم ان يكون الوجوب مسبوقا بالوجوب لا الى نهاية
وبهذا ح فثبت ان القول بكون الوجوب صفة ثبوتيا يفضي الى المحال
فيكون القول به محالا الحجة الثالثة الوجوب اما ان يكون عين الوجود
او غيره فان كان الاول كان كل موجود واجبا هف وان كان الثاني
فنقول الحكماء اتفقوا على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالوجوب متقدم
على الوجود فلو كان الوجوب صفة وجوديا لزم تقدم وجود الصفة على
وجود الموصوف وذلك ح فظهر من هذه الحجج الثلث ان الوجوب ليس
وصفا ثبوتيا فاذا صح هذا نقول لم لا يجوز ان يكون موجودان
مشتركان في صفة سلبية هي الوجوب وامتياز كل منهما بتمام المهية وعلى هذا
التقدير لا يلزم من سلب ما عداهما عنهما وقوع التركيب في ذاته وصيرورته ممكنا
الاعتراض الثاني هو انا سلمنا ان الوجوب صفة ثبوتية لكن لم قلتم ان
التعين وصف ثبوتي ولنا براهين على انه ليس صفا ثبوتيا الاول لو كان
وصفا ثبوتيا لتساوي تلك التعين بتعين آخر في جميع التعين والامتياز

وامتياز كل منهما من الآخر بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فاذن تلك الماهية المسماة بالتعين لا تتعين الا باتصاف قيد آخر وذلك
القيد ايضا متعين فيلزم ان يكون لكل تعين تعين آخر الى غير النهاية هذا وجه
البرهان الثاني قيام الوصف بالموصوف واختصاصه من بين سائر الموصوفات
انما يكون معقولا بعد امتيازه واختصاصه فلو كان التعين صفة قائمة بذلك
الموصوف المعين لتوقف قيامه على امتياز الموصوف من بين الموصوفات لكن
امتيازه من غيره موقوف على تعينه الغير وليس هذا الا الدور البرهان الثالث
انه لو كان التعين صفة قائمة بالمتعين ولا شك ان الصفة متميزة عن الموصوف
فاذن الصفة والموصوف شيئان متميزان متعينان وح يلزم ان لا
يكون الشيء الواحد واحدا بل اثنين هف فح قد ظهر من هذه البراهين ان
التعين ليس صفة ثبوتية فالتقسيم الذي هو مدار هذا البحث قد بطل
الاعتراض الثالث لو سلمنا ان الوجوب والتعين وصفان ثبوتيان
لم لا يجوز ان يستلزم الوجوب التعين اما قوله لو كان مستلزما لذلك التعين
لكان اينما تحقق الوجوب تحقق ذلك التعين قلنا اليس عندكم ان ماهية
الباري تع ليست الا الوجود المعتد بالقيود السلبية والاضافات ولم يلزم من
كون ذلك الوجود مستلزما لهذه السلوب والاضافات مع كون سائر الموجودات
كذلك مع ان لا ماهية له سبحانه وتع سوى ذلك الوجود فاذا كان الامر كذلك

لم يلزم من تحقق الوجوب اينما تحقق تحقق ذلك التعين الاعتراض الرابع لم لا يجوز
ان التعين مستلزم للوجوب واما الدليل الذي عولوا عليه في هذا الوجه
فنقول انه معارض بما نافي المشهور المتقدم من الدلائل القاطعة الباهرة
على انه يجب ان يكون وجوده مغايرا لماهيته تع واذا كان كذلك كان وجوده
الذي هو كيفية انتساب وجوده الى ماهيته والى ان يكون خارجا عن ماهيته
فيصير ما ذكرتم من الدلائل معارضا بما ذكرناه الاعتراض الخامس البرهان
الذي قالوه معارض بوجهين الاول ان مسمى وجوب الوجود قدر مشترك
بين وجوب الوجود بالذات ووجوب الوجود بالغير فهذا المشترك اما ان
يقتضي العروض للماهية واما ان يقتضي اللاعروض واما ان لا يقتضي شيئا
منهما اما على الاول فكل ما يصدق عليه انه وجوب الوجود فهو عارض
للغير وقد فرضنا انه ليس كذلك هف واما على الثاني فكل ما صدق عليه انه
وجوب الوجود صدق عليه انه غير عارض فالوجوب بالغير ليس عارضا للغير
هف واما على الثالث فالوجوب من حيث انه وجوب لا يمتنع كونه عارضا
للغير ومدار هذا البرهان على هذا الامتناع هف الثاني ان الباري تع
مشارك للغير في الوجود ومتمايز عن غيره بالماهية وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فماهية الباري تع غير وجوده فاستحقاق ماهيته لوجوده مغاير
لوجوده فوجوبه صفة عارضة لماهيته ومدار البرهان على ان الامر ليس كذلك

هف هذا آخر الاعتراضات على دليل الحكماء قال الرازي الصغير قبيل الشروع
في جواب الاعتراضات التي اوردها الامام على الدليل المنقول من الحكماء
نقرر البرهان على التوحيد على الوجه الذي استفدناه من كتاب الاشارات
واقتضاه نظر المحقق حتى ينحسم مواد الشبه بالكلية وتقريره انا نقول
قد ثبت ان واجب الوجود موجود وكل موجود فهو متعين لا محالة
فالواجب اما متعين لذاته واما متعين لغيره فعلى الاول ينحصر نوع الواجب
في فرد معين وعلى الثاني فذات الواجب اما لازم لذلك التعين او عارض
له واما ملزوم له واما معروض والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فانه يقتضي تضاعف الاحتياج لان الذات ح محتاج اليه وهو محتاج الى
غيره واما الاخيران فهما يستلزمان ان تكون الواجب الوجود معلولا
للغير وايضا التعين لو لم يكن عارضا لذات الواجب ولم يتعين ويتخصص به
يلزم ان يكون ذات الواجب المتعين معلولا للغير ولو قيل ان خصوصيته لو لم
يكن باعتبار ذلك التعين بل يجب امر آخر يعود الكلام اليه ويتسلسل ويمكن
اختصار هذا البرهان بان تعقل واجب الوجود متعين اما لذاته واما
لغيره فان كان لذاته ينحصر الواجب والا لزم ان يحتاج الواجب في تعينه
الى غيره وح كان ممكنا هف ثم قال وهذا البرهان وان لم
يخل عن نظر اما اعتراضات الامام على الدليل المنقول من الحكماء فمندفعة

اما الاعتراض

اما الاعتراض الاول وهو ان هذا الاستلزام انما يصح لو كان بين
الوجوب والتعين بل بين ذات واجب الوجود وتعينه وان كان الشيخ قد
اورد لفظ الوجوب مكان الواجب على سبيل التجوز اعتمادا على اذهان
المتأملين ومثل ذلك في العربية شايع ذايع ومن هذا يتضح على تقدير
ان يكون التعين مستلزما للوجوب يلزم ان يكون ذات الواجب معلولا
ولا استحالة في هذا لم يحتج الى اثبات وجوبين على ان احد الوجوبين
ذاتي والآخر بالغير ولو كان للوجوب الذاتي وجوب بالغير لم يلزم ان يكون
الواجب الوجود واجبا مرتين باعتبارين وايضا قد ظهر على تقدير ان
لا يكون ملازمة بين الوجوب والتعين ان حصول لذات الواجب ح توقف
على علة منفصلة اذ لو استند التعين الى ذات الواجب الوجود يحقق التلازم
بينهما والمقدر خلافه وعلى ما تصوره الامام لا يتم فان من الجايز ان يكون
الوجوب والتعين مستندين الى ذات الواجب ولا استحالة ولا شك ان وجوب
الوجود امر اعتباري عقلي لان الوجوب نسبة بين الذات والوجود فلو كان
موجودا في الخارج وجب وجود المنتسبين فيه ضرورة توقف تحقق النسبة على
تحقق المنتسبين وح لا بد وان يكون في الخارج امران احدهما الذات
وثانيهما الوجود وبالبرهان اليقيني قد تحقق انه ليس كذلك اما الحجة الاولى
على هذا المدعى فمدفوعة ايضا لانا نختار ان الوجوب ممكن الوجود ولا نم

ان الوجوب لو قبل العدم لكان الواجب قابلا للعدم وانما كان كذلك لو كان
قبول العدم نظرا الى ذات الواجب وهذا ممنوع بل بالنظر الى خاصية الوجوب
فالوجوب قابل للعدم بالنظر الى نفسه لا بالنظر الى ذات الواجب فانه بالنظر الى
ذاته واجب وغير قابل ولئن قيل ان الوجود لو كان امرا موجودا في الخارج
كان لازما لعدم الواجب وعدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم وامكان الملزوم
ملزوم لامكان اللازم فامكان عدم الوجوب ملزوم لامكان اللازم
بل ثبوت الملزوم ملزوم لثبوت اللازم او صفاته تتم على مذهب المتكلمين
والمغايرة على مذهب الحكماء لا لازم لذات الواجب من امكان عدمه لم
يلزم امكان عدمه ولئن تنزلنا عن هذا المقام نختار ان الوجوب
واجب ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوب الوجوب موجودا ولم
يلزم من وجود فرد من افراد الكلي وجود جميع افراد ذلك الكلي واما الوجه الثاني
ايضا فمدفوع لانا نختار ان الوجوب عين ذات واجب الوجود واما الوجه
الاول والثالث اللذان ذكرهما لا يدلان الا على المغايرة بين الوجوب
والذات في العقل وهذا ليس بمطلوب واما في الوجه الثاني فقد تمسك باجماع
المنطقيين والتمسك بالاجماع في مسائل الحكمة ضايع لان الغرض الاصلي
من المقاصد الحكمية حصول اليقين والاجماع فيه لا يفيد اليقين ولئن سلمنا
ذلك لكن نختار الشق الثالث وهو ان الوجوب خارج عن ذات الواجب

ولا نسلم لزوم كون الوجود مسبوقا بوجوب آخر لا الى النهاية لان الوجوب
السابق على الوجوب وجوب بالغير ولا يلزم من كون الواجب بالذات
موجودا كون كل وجوب بالذات موجودا فضلا عن الوجوب بالغير
واما الحجة الثالثة ايضا فمدفوعة لانه قد سلف ايضا ان التمسك في الحكمة
بالاجماع ومع هذا لا يلزم من كلامهم الا ان الوجوب بالغير متقدم على الوجود
وذلك لا يستلزم تقدم الوجوب بالذات الكلام فيه واما الاعتراض الثاني
فمندفع لان التعين ينبغي ان يكون موجودا والا فالموجود في الخارج مجرد
الطبيعة الكلية ويلزم من هذا ان الموجود في الخارج قابل للشركة [illegible] محال
هذا اوضح على بداية العقول واما الشبهة التي اوردها على انتفاء التعين
فمندفعة اما الاولى فلانا نقول مفهوم التعين وهو ما يميز الشيء عن كل ما عداه
في الخارج والذهن او ما يخصص الماهية بحيث يمنعها عن الشركة مشترك بين
التعينات اشتراك العرض العام بين معروضاته لا اشتراك النوع بين
افراده وكان مفهوم الماهية عرض عام للماهية والماهيات المختلفة بالحقيقة
كذلك التعين وان كان مشتركا بين التعينات لكن التعينات متخالفة
بحسب الحقيقة وليس مشترك ذاتي بينهما اصلا وامتياز كل منهما عن الآخر بذاته
وحقيقته والمشهور فيما بين القوم ان كل صفة تقتضي حال الماهية فلو ثبتت تلك
الحالة لتلك الصفة فثبوتها لها لا يكون لصفة اخرى بل بحسب نفسها وذاتها او [illegible]

ولكن في النور فانه يقتضي ظهور الاشياء فالظهور للنور لذاته لا للنور الاخر
كذلك في التعين فانه يقتضي امتياز الافراد بعضها عن بعض فثبوت
الامتياز له بحسب ذاته وحقيقته لا باعتبار تعين آخر واذا تصور هذا
فنقول لا نسلم ان التعينات متساوية في الحقيقة وانما يكون كذلك لو كان
صدق مطلق التعين عليها صدق النوع على افراده وهو ممنوع واما الشبهة الثانية
فمندفعة ايضا لان هذه الدلالة انما يتم لو كان زايدا على المهية في الخارج
بحيث كانا امرين متميزين موجودين في الخارج احدهما المهية وثانيهما
التعين وهو ممنوع بل الحق انه ليس في الخارج الا هوية بسيطة ولكن يتصور
منه صورتان احديهما صورة المهية والثانية صورة التعين فاذا اجتمعتا
في العقل فالمجموع صورة لا ينطبق الا على ذلك الشخص ويسمى هذا صورة شخصية
وبواسطة هذه يمتاز تلك الهوية من ساير الهويات فالمهية والتعين
متحدان ذاتا ووجودا في الخارج مختلف المفهوم والوجود في العقل كما
تقرر في الاجناس والفصول بلا فرق واما تزييف الشبهة الثالثة
فمعلوم مما ذكرنا والاعتراض الثالث مندفع ايضا لان مذهب الشيخ ابي علي
ابن سينا ليس ان واجب الوجود عين الوجود بل الواجب الوجود موجود
وفي الخارج ليس الا الهوية الواجبية ومع ان تكون الحقيقة الواجبة نفس الكون
اذ بالضرورة نعلم ان الكون غير قايم بنفسه بل بالكاين ولو فرضنا امرا قايما بذاته

والطلقا

والطلقا عليه الوجود فاطلاق لفظ الوجود على ذلك الامر وعلى معنى الكون
على سبيل الاشتراك فالبحث ح لفظي وعلى تقدير ان الواجب عين
الوجود لا يلزم من استلزام الواجب الوجود السلوب والاضافات
استلزام كل الموجودات تلك السلوب والاضافات وانما يلزم ذلك لو كان
حقيقة الواجب عين الوجود المطلق وليس كذلك بل هي عين الوجود الخاص
والوجودات الخاصة متخالفة بحسب الحقيقة ومن الجايز ان يكون امور متخالفة
في الحقيقة في اللوازم ايضا كذلك واما الاعتراض الرابع والخامس فمدفوعان
لانا علمنا ان المراد بالوجوب الواجب ح ان يكون ذات الواجب معلولا
وعلى تقدير تسليم المقدمات لا يلزم من الدلايل التي اوردها على سبيل المعارضة
الا ان الوجوب معلول وهذا لا ينافي كون الواجب غير معلول **المسئلة
الرابعة** في بيان ان الله تعالى ليس بجوهر ولا عرض لان الجوهر مهية لو وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع وهذا الرسم انما يصدق على شي يكون وجوده
غير مهيته لكن وجود الباري تعالى صفة غير قايمة بالمهية فيبطل كلام الفلاسفة
وفي الاشارات ان مهية الباري تعالى مخالفة لساير المهيات اذ لو ساواها
لساواها في الامكان ايضا لان المتساويين في تمام المهية يجب استواؤهما
في اللوازم وان كان ذلك حقا لكن مذهب ابي علي ان وجود الباري تعالى تمام
ماهيته وهذه الحجة لا يصح على اصله ومقصودنا من هذا البيان ان ابي علي

بن سينا ليس لرمز فوائد حاصلة قال الرازي الصغير ضعف هذه المقامات
قد علم مما سبق ولا حاجة الى الاعادة **المقالة الثانية** في معرفة
صفات الله تعالى وفيها اربع مسائل **المسئلة الاولى** قال الرازي الكبير مذهب الحكماء
ان الباري تعالى عالم بذاته واكثرهم على انه عالم بالكليات واما انه
هل هو عالم بالجزئيات ام لا فلهم في هذا التفصيل سيأتي في مقامه واما
معنى قولهم انه عالم بذاته ان الباري تعالى عقل وعاقل ومعقول ونظائره
لا ينبغي ان يكون مقصورا على مجرد العبارة بل ملاحظتهم لا ينبغي ان يكون
الا الى جانب المعنى ولهم على هذا المقصد براهين الاول قال ابن
سينا في كتاب الشفاء والنجاة واعتمد عليه ان الباري موجود
مجرد وكل مجرد عقل وعاقل ونحن اذا لخصنا هذا الكلام من تتمة نقول
ان الباري تعالى موجود ليس بحال في جسم وكل موجود كذلك فهو عالم
بذاته ولسائر الكليات اما الصغرى فمسلمة واما الكبرى فمحتاج الى الاثبات
بالبرهان لانها ليست باولية ولا بديهية وحاصل كلامهم في تقرير
هذه المقدمة طريقان الطريق الاول انهم قالوا ادراك الشيء عبارة
عن حصول ماهية المعلوم في العالم وكل ما ليس بجسم ولا جسماني فهو قائم
بنفسه فماهيته حاضرة عنده ولما كان الادراك عبارة عن نفس هذا
الحضور وكل مجرد فماهيته حاضرة عند ذاته يلزم من هذا ان كل مجرد

فهو عالم

فهو عالم بذاته ونحن نحتاج في تقرير هذا الى تقرير ثلث مقدمات الاولى
ان العلم بالشيء عبارة عن حضور ماهية المعلوم عند العالم والحجة انا
اذا ادركنا الشيء فلا بد وان يتميز ذلك المدرك عن غيره والتميز في العدم
الصرف ممتنع فذلك الوجود ليس هو الوجود الخارجي اذ ربما كان غير موجود
في الخارج فهو اذن موجود في الذهن هذا حجة ابي علي على تقرير هذه المقدمة
والاعتراض عليه من وجهين الاول انه لا يجوز ان يكون ماهية المعلوم
موجودة في ذات العالم اذ لو كان كذلك لكان كل من تصور الحرارة
تسخن بدنه وايضا من تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة
لاجتمعت فيه في حالة واحدة هذه المتقابلات وهذا مما يحقق انه ليس من
شرط الادراك حضور ماهية المعلوم في العالم ولئن قال قائل يمكن ان نقول
ان حقيقة ذات السماء والارض ترتسم في العقل مدرك السماء والارض ولكن
يرتسم صورة منها في العقل كالمثال المرتسم في المرآة من الشيء المحاذي
لها نجيب بان الشيء الذي يسمونه صورة ومثالا لا يخلو من ان يكون
مساويا للمعلوم في تمام الماهية او لم يكن مساويا فان كان مساويا عاد المحالات
المذكورة وان لم يكن كذلك لم تكن تلك الماهية فاذن العلم بالشيء لم يكن عبارة
عن حضور ماهية المعلوم عند العالم فاذا كان كذلك لا يلزم من حضور ماهية
المجرد عند نفسه ان يكون تلك الماهية عالمة بذاتها الوجه الثاني انا لو سلمنا

ان العلم بالشيء لا بد فيه من حضور مهية المعلوم عند العالم لكن البرهان الذي ذكرتموه
لا ينتج ان العلم نفس ذلك الحضور والذي لزم منه انه لا بد في العلم من ذلك الحضور
واما ان العلم هو ذلك الحضور فلا بل يجوز ان العلم حالة اضافية مشروطة
بذلك الحضور فيكون ذلك شرطا لحصول العلم ولا يلزم من حصول الشرط حصول
المشروط لاحتمال توقفه على شيء آخر والدليل على انه لا يجوز ان يكون ذلك
الحضور هو العلم ان نفس الحضور لو كان هو العلم ينبغي ان يكون الجماد الذي
قام به عرض عالما بذلك العرض وهو ممتنع ولئن قال قائل ان الادراك
كون المعلوم حاضرا عند قوة لها استعداد ادراك ذلك المعلوم ولما
لم يكن للجماد ذلك الاستعداد لم يجز ان يكون مدركا للعرض نجيب بان الادراك
اما نفس الحضور او امر آخر فان كان الاول كان العالم هو الذي حضر
عنده شيء هو معلوم فان حصل للجماد سواد كان ذلك الجماد عالما بذلك
السواد والا لم يكن الادراك نفس الحضور ومن اراد استقصاء ما ذكرنا
فليطالع كتبنا كالملخص وشرح الاشارات وغيرها ولنقتصر على هذا في هذه
المسألة الاعتراض لو سلمنا ان حضور مهية الذات المجرد عند المجرد هو الادراك
لكن لم قلت ان مهية المجرد حاضرة عنده اذ حضور الشيء عند الشيء نسبة بينهما
مخصوصة ولا بد للحضور من شيئين متغايرين فان حضور المجرد عند ذاته غير معقول
والاعتذار الملاسوغ عن هذا الاعتراض بثلثة اوجه الاول ما قال ابن

سينا

سينا في كتاب الشفاء والنجاة ان حضور الشيء عند الشيء اعم من حضور شيء عند
شيء مغاير ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام واعلم ان هذا الكلام
غير صحيح ولا مفيد لان ايراد البرهان ودفع الاشكال انما يصح بعد ان
يتصور المتصدي ونحن نقول انك قلت ان مهية المجرد حاضرة عند ذاتها
بهذا الكلام ان تلك المهية لا في محل فحاصل حجتكم ان الباري تعالى لا في محل
وكل ما كان لا في محل فهو عالم بذاته ومعلوم انه ليس بين هذا الاوسط
وهذا الاكبر مغايرة وان اردت به قرب المكان فهو اما محال او اما مجهول
ومعلوم ان هذا المعنى في الشيء الواحد لا يصح وان اردت به شيئا آخر فبين
ذلك حتى يمكن التصديق بالنفي او الاثبات ولكن نزلنا عن مقام الاستفسار
فانا قد برهنا ان حضور الشيء عند نفسه ممتنع اما قوله فان حضور الشيء اعم من حضوره
عند غيره فلا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم فيثبت انه كذلك لكن لا يلزم من
صدق العموم اللفظي صدق العموم المعنوي فان قولنا ان شيئا اوجد شيئا
اعم من قولنا ان شيئا اوجد غيره ومع ذلك لا يلزم منه امكان كون الشيء موجدا
لنفسه فكذا ههنا الاعتذار الثاني انه قرر في كتاب المباحثات وقال ان
هذا من لطائف اسرار الحكمة ثم قال ان مفهوم قولنا واجب الوجود جزء من
مفهوم قولنا هذا الواجب الوجود فان قولنا هذا الواجب مركب من
قيدين الواجب وكونه هذا ولا شك ان المركب من قيدين متغايرين فاذن

هناك ثلثة امور الواجب والتعين والمركب منهما فلما حصل التغاير بين هذا
الوجه كفى ذلك في امكان حصول النسبة المذكورة المسماة بالحضور واعلم ان
هذا فاسد لان الاشكال انما وقع في حضور ذلك الواجب لذاته عند ذلك الواجب
لذاته فالعالم هو ذلك الواجب والمعلوم هو ذلك الواجب فذلك المعنى من
انه حاضر عند ذلك المعنى من حيث هو فيكون الشيء الواحد منتسبا الى نفسه
فان قلت العالم احد القيدين والمعلوم هو المجموع قلت العلم بالمجموع
لا يتأتى الا بعد العلم بكل واحد من اجزاء ذلك المجموع فاحد القيدين والمجموع
اذا علم المجموع لا بد وان يكون عالما بنفسه وبالقيد الثاني فيعود الاشكال في كونه
عالما بنفسه الاعتذار الثالث انه قال بعض الناس ان مفهوم كون الشيء
عالما مغاير لمفهوم كون الشيء معلوما ولذلك يصح ان يعلم احدهما مع الذهول
عن الآخر واذا اخذنا الذات من حيث انها عالمة فهو مغايرة من حيث
معلومة واذا حصل التغاير امكن النسبة المسماة بالحضور وهذا ايضا فاسد
وذلك لان النسبة المسماة بالعلم التي هي الحضور لما توقف تحققها على تحقق
التغاير والتحقق التغاير يتوقف على تحقق كون الشيء عالما ومعلوما لزم الدور
هذه هي الاعتذارات الثلث التي ذكرها الفلاسفة في دفع هذا الاشكال
وعلم مما ذكرنا ان قولهم الشيء المجرد حاضر مهيته عنده مهيته قول فاسد وكلام
غير مفهوم المعنى ولا حقيقة له ولا حاصل الطريق الثاني في بيان ان كل مجرد

فهو عاقل



فهو عاقل لذاته هو انا نعلم انفسنا وذواتنا وعلمنا بذواتنا ليس لاجل صورة
منتزعة من ذواتنا مرتسمة في ذواتنا بل لاجل حضور ذواتنا عند ذواتنا وكل
ما هذا شانه فهو مدرك لذاته وهذا الكلام ضعيف جدا لان حاصله يرجع
الى اجراء حكم الشيء على ما يخالفه من غير جامع فلم قلتم بان المراد اذا كان
كذلك في حقنا وجب ان يكون في حق الله تعالى كذلك هذا احتجاجهم كلاما على ان
ان البارى تعالى عالم بذاته ثم اعلم ان الفلاسفة لما استدلوا على ان ذات البارى
عالم بذاته استدلوا على انه عالم بجملة الكليات لانه لذاته علة للمعلول الاول
وهو عالم لذاته فينبغي ان يعلم انه علة للمعلول فاذا علم كونه علة للمعلول
لا جرم انه عالم بمعلوله لان العلم بالاضافة التي الى شيء يستدعي العلم بكل واحد
من المضافين واقول ان هذا الكلام ضعيف جدا لان كون ذاته علة
للمعلول الاول نسبة بين ذاته وبين المعلول الاول والنسبة بين الشيئين تتوقف
تحققها على تحقق ذينك الشيئين وما توقف تحققه على تحقق غيره لم يكن
نفس ذلك الشيء ولا جزءا منه فاذن عليته للمعلول الاول صفة عارضة لذاته
خارجة عنها فلما لم يكن العلم بتلك الذات علما بنفس تلك العلة ولا متضمنا له
بل ان كان ولا بد فهو مستلزم له فح يرجع حاصل الامر الى ان العلم بالمهية
يستلزم العلم بلوازمها وهذا اول المسئلة فقد ظهر ضعف هذا الحديث نعم اما
لو استلزم العلم بمهية العلم بلوازمها القريبة من العلم باللازم العلم بلازم ذلك

اللازم لان اللازم الثاني لازم اول وقريب للازم الاول يلزم من العلم
بماهية العلم بجميع لوازمها القريبة والبعيدة وليس كذلك فنعلم ان من عرف ذات
الملزوم لا يستلزم معرفة ذات اللازم البرهان الثاني انه قال في كتاب الاشارات
ان الباري تع عالم بغير ذاته وكل من علم غير ذاته فهو عالم بغير ذاته فهو عالم
بذاته فلزم انه عالم بذاته وبغير ذاته اما انه عالم بغير ذاته فلانه يمكن ان
يستحضر ذاته في ذهننا ويمكن ان نحكم عليه الى ان يستحضر بكل ماهية اردناها
ولما كان العلم عبارة عن استحضار ماهية المعلوم في ذات العالم فنحن يمكن لنا
استحضار ذاته وغير ذاته في ذهننا فقد صار ماهية الباري مقارنة لماهية
اخرى فنعلم من هذا ان مقارنة ماهية الباري تع مع ماهية اخرى ممكنة فاذا
صح هذا فالمقارنة بينه وبين سائر الماهيات لا تخلو من امرين اما موقوف
على الحضور في الذهن واما غير موقوف على هذا الشرط لا جائز ان يكون
مشروطا بهذا الشرط لان حضور ماهيته في الذهن هو المقارنة بين الذهن
وتلك الماهية فلو كان امكان المقارنة بين ماهيته وغيرها موقوفا على حضور
في الذهن وكونها في الذهن هو نفس المقارنة يلزم ان يتوقف امكان المقارنة
على وقوع المقارنة وهذا مح فقد صح ان امكان المقارنة في الخارج حاصل
لكنا قررنا ان هذه المقارنة هي نفس التعقل والادراك لهذه الماهية في الخارج
امكان التعقل والادراك وكل ما امكن حصوله في حق الواجب يجب ان يكون حاصلا

بالتعقل

بالتعقل والا لزم في ذاته التغير وهو مح فعلم من هذا ان الباري تع عالم بغيره
وكل من علم غيره امكن له ان يعلم انه شيئا فاذا حصل له هذا العلم فحصل له
العلم بذاته فامكن الباري تع ان يعلم ذاته فيجب ان يعلم ذاته فظهر من هذا
ان علمه بذاته واجب واعلم ان لهذا البرهان مقدمات كثيرة واكثر المقدمات
في هذا البرهان بط اما اولا فان ما قال ان الباري تع عالم بغيره فقلنا ما الدليل
قوله يمكننا ان نعلم ذاته عندما يعلم غيره قلنا لا نم انه يمكننا ان نعلم ذاته واولى
الناس بهذا المنع الفلاسفة فان عندهم حقيقة الاله غير معلومة للبشر سلمنا انه
يمكننا ان نعلم ذاته لكنه لا نم انه يمكننا ان نعلم ذاته حال ما يعلم غيره فان ذلك
بناء على امكان استحضار العلم بشيئين دفعة واحدة وبعض الناس ينكر ذلك سلمنا
انه يمكننا ان نعلم ذاته مع العلم ببعض الاشياء ولكن لا نم امكان العلم بذاته مع
كل واحد من الماهيات التي لا نهاية لها واستواء امكان الجميع في الاكثر لا
يفيد البعض في الكل سلمنا امكان الجمع بين العلم بذاته وبين العلم بكل واحد من الماهيات
التي اوردناها ولكن لا نم امكان الجمع بين العلم بذاته وبين العلم بجميع الماهيات فان
هذا انما يتاتى لو امكننا استحضار العلم بماهيات التي لا نهاية لها على التفصيل وهو مح
سلمنا انه يمكن الجمع بين العلم بذاته وبين العلم بجميع الماهيات لكن لا نم ان العلم بالشيء
يستدعي حضور ماهية المعلوم في العالم وتقريره ما سبق سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون صحة
هذه المقارنة مشروطة ذهنية قوله كونها في ذهننا مقارنة بينها وبين ذهننا فلو كانت

صحة المقارنة مشروطة بالمقارنة لزم ان يكون امكان وجوده مشروطا بوجوده
وذلك مح قلنا المقارنة جنس تحتها انواع ثلثة احدها مقارنة المحل الحال وهو مثل
مقارنة النفس للصورة العقلية الحالة فيها وثانيها مقارنة الحال المحل وهو مثل مقارنة
الصور العقلية للنفس التي هي محلها وثالثها مقارنة الحالين في محل واحد فاذا عقلنا
الله تع وعقلنا في ذلك الوقت غير الله فهاتان الماهيتان متقارنتان تقارن
الحالين في محل واحد واما مقارنة تلك الماهية حال كونها مرتسمة في النفس للنفس
فهي مقارنة الحال المحل فنقول لا نزاع ان صحة المقارنة الثانية لا تتوقف على حصول
المقارنة الثانية لكن لا يلزم من عدم توقف صحة هذا النوع على كونها ذهنية عدم
توقف النوع الاول على كونها ذهنية وعلى تقدير ان لا يتوقف هذا النوع على
هذا الشرط لا يلزم ان يتوقف النوع الثالث عليه وهو كون تلك الماهية مقارنة لسائر
الصور مقارنة الحال سلمنا انه يمكن حصول هذه المقارنة حال كونها خارجية
لم قلتم بانه يمكن حصول العلم وذلك لانا بينا ان العلم وان كان لا يتحقق الا عند
حصول المقارنة لكنه ليس نفس تلك المقارنة فهب انه يحصل المقارنة فلم قلتم
بانه يمكن حصول الحالة المسماة بالعلم سلمنا صحة هذه المقدمات لكنها منقوضة
بصور كثيرة احدها ان كل ماهية يمكننا ان نعقلها فالصور العقلية من هذه الماهية
مساوية للموجود الخارجي في تمام الماهية فيلزم ان يصح على الصور الذهنية كل ما يصح على الوجود
الخارجي وبالعكس فيلزم من ملحق الصحة ان يكون غير الصور الذهنية ممكنة ان توجد

قائمة بانفسها جواهر محسوسة حالا في محل وكل ذلك محال وثانيها انا اذا عقلنا الله تع
والصور المرتسمة في عقلنا عرض فيلزم ان يكون البارئ تع مثلا للعرض المحدث في
تمام الماهية حتى يصح على كل واحد ما يصح على الاخر فان قلت الصورتان وان كانتا
متساويتان في تمام الماهية لكن امتاز احدهما عن الاخرى بخصوص كون هذه
ذهنية والاخرى خارجية فلعل هذه الخصوصية يكون شرطا في احدهما او مانعا في
الاخرى قلت فهذه احتمالات ذهنية فيكون ساقطا سلمنا انه يمكن كونه تعالى
عالما بغيره فلم قلتم ان من الممكن ان يعلم غيره الممكن ان يعلم كونه عالما بذلك الشيء والتعويل
على الاستقراء والاستبعاد غير جائز ثم الذي يدل على انه عالما بذلك الشيء غير واجب
على الاطلاق ان استحضارها لا نهاية له على التفصيل مح وانما يتحقق الامتناع لو
انتهت درجات هذه التعقلات الى درجة لم يمكن استحضارها والا لزم دخول ما لا نهاية له
بالفعل في الوجود واذا وجب انتهاؤه الى درجة لا يمكن استحضارها فثبت انه
لا يجب من كون الشيء عالما بالشيء امكان ان يعلم كونه عالما بعد علمه به وهذه
المقدمة وان كانت يقينية لكنها منقوضة على اصلهم بانه يمكننا ان نعلم ان
هذا الشخص انسان والعالم بهذا التصديق لا يجب ان يكون عالما بهذا الشخص
وبالانسان والا لزم ان يكون الشيء الواحد عالما بالكلي وبالجزئي معا وذلك محال
عندهم مح واذا كان هذا الحكم لازما هنا كذلك فاشتغل كلامهم بالكلية هذا
تمام الاعتراضات على البرهان الثاني البرهان الثالث انه قال في كتاب المبدأ

والعلم وان العقل بالقوة انما يكون بالفعل اذا اتحد العاقل بالمعقول ولما اتحد
العاقل بالمعقول المجرد لزم منه ان يكون العاقل بالقوة عاقلا بالفعل فالذي
هو مجرد لذاته اولى ان يكون عاقلا بالفعل اقول انه ظهر ضعف المقدمتين وهي
اثبات المقدمة الاولى على الاتحاد والاتحاد باطل وايضا قال في الشفاء والاشارات
برهان على فسادها واما المقدمة الثانية وهي ان العاقل بالقوة يصير عاقلا بالفعل
لاجل المادة المجردة فما كان مجردا لذاته اولى ان يكون عاقلا بالفعل ومبناها
هذه المقدمة على الاولى والاحق وقد بين في علم المنطق انه لا يفيد اليقين البرهاني
بل هي مقدمة جدلية هذه هي الحجج التي اوردها ابو علي على ان الباري تعالى عالم
بذاته وبالكليات وقد ظهر لك انها ضعيفة سخيفة جدا قال الرازي في الصغير انا
نقدم مقدمة قبل الخوض في المقصود وبعد الكلام في محل النزاع وتحقيق حقيقة
العلم حتى يتجلى صورة الحق من وراء غطاء الخفاء وحجاب الشبهات اعلم ايها
الطالب للحق انا لما علمنا شيئا فاذا رجعنا الى انفسنا وجدنا فيها حالة
لم تكن قبل هذا ولا اخفاء ان تلك الحالة موجودة في الخارج لانه عرض قائم
بالقوة العاقلة الموجودة في الخارج والاعراض القائمة في الخارج بالموجودات
الخارجية موجودة في الخارج بالضرورة وبعد هذا فيه خلاف من ان تلك الحالة
اي شيء هي فذهب بعض المتكلمين انها اضافة من الاضافات ونسبة وتعلق للنفس
بالمعلوم وجمهور الحكماء ذهبوا الى انها كيفية من الكيفيات وصورة ومثال

يرتسم من الشيء في العقل وتلك الصورة العقلية مساوية للشيء المعلوم في الماهية حتى ان
الموجود الخارجي والصورة العقلية يختصان من نوع واحد هو الماهية المعلومة على
تقدير ان يكون المدرك خارجا من المدركات اما اذا لم يكن خارجا منه كالادراكات
التي هي مجرد الحضور بلا ارتسام الصورة وحصولها والا لزم اجتماع المثلين ولا امتياز
بينهما اما بحسب الماهية ولوازمها فظ واما بحسب العوارض فلان كل عارض
فرض نسبته الى احدهما عين نسبته الى الآخر والامتياز من لوازم الاثنينية
والاثنينية مرتفعة منهما وقد فرضناهما اثنين هف ولكن نقول انا لما علمنا
شيئا لا يخ من ان يحصل لنا حال لم يكن قبل او لم يحصل حال قط لا جائز ان
لا يحصل والا لزم ان يكون حالنا عند التعقل كما لنا قبل التعقل وهذا مح
ولما حصل في العقل امر لم يكن قبل فتلك الامر اما نفس المدرك او غير المدرك
اما الاول فبط من وجوه الاول ان الحاصل في العقل لو كان نفس المدرك
ومعلوم ان ما حصل في العقل موجود في الخارج فيكون كل المدركات موجودا
في الخارج لكن المعدومات والممتنعات من المدركات فح يلزم ان يكون موجودة
في الخارج وهذا مح الوجه الثاني ان نفس المدرك لو كان هو الحاصل في العقل
يلزم ان الشيء الواحد لو تعقله عقلاء متعددة متحققا في محال مختلفة في آن واحد
وبديهة العقل حاكمة باستحالة هذا والوجه الثالث انه يلزم ان يكون الشيء
الواحد جوهرا او عرضا وايضا يلزم ان الامر الواحد في آن واحد موجود بوجود

وكل هذا مح فتعين ان ما هو الحاصل في العقل حال هي غير المدرك وتلك الحالة
اما امر اضافي او غير اضافي فلو كان اضافيا ينبغي ان لا يكون المعلوم الا
الشيء الموجود في الخارج اذ من جملة الضروريات ان تحقق الاضافة يتوقف
على تحقق المضاف والمضاف اليه فتلك الحالة ليست امرا اضافيا ولا ارتياب في
انه ليس من الممكنات فتعين انه من الكيفيات اذ الاعراض منحصرة في هذه
الثلث الكم والكيف والاضافة اعني النسبة وتلك الكيفية اما مساوية للمعلوم
في المهية واما مخالف فيها لا جائز ان يكون مساويا بوجوه الاول لو كان
الصورة العقلية مساوية للمعلوم في المهية يلزم ان لا يكون الممتنع ممتنعا لان الممتنع هو
الذي اقتضت مهيته عدمه فالصورة الحاصلة منه في العقل وهي موجودة في
الخارج فلا يكون الممتنع ممتنعا هف الوجه الثاني ان الصورة الذهنية كيفية قائمة
بالذهن فلو كانت مساوية للجوهر الموجود في الخارج كان العرض مساويا للجوهر
في تمام المهية هذا مح الوجه الثالث انه يلزم ان يكون متقوم الطبيعة النوعية مختلفا
لان بعض افراد المهية المعقولة قائمة بذاتها وبعضها قائم بغيرها واذا تمهدت هذه البراهين
وتقررت اعلم ان الحالة الحاصلة في العقل المخالفة للمدرك بحسب المهية لا بد ان
يكون له نسبة مخصوصة الى المدرك اذ لو لم يكن له نسبة اليه اصلا لما انكشف فقط والا لم
يتعقل وانهم يعبرون بالتعبير ان كل مدرك له حالة في العقل لم يكن لغير ذلك المدرك نسبة
تلك الحالات الكيفيات الى المدركات مختلف بحسب اختلاف المدركات ومطابقة تلك

الحال العقلي

الحال العقلي للمدركات الخارجي عبارة عن تلك المناسبة المخصوصة وبهذا الاعتبار
تلك الحال العقلي والكيفية العقلية يسمى صورة ومثالا فاذا ارادوا التشبيه على
تلك المناسبة المخصوصة لتلك الصورة العقلية تمثلوا انه بانطباع صور المبصرات
في المرآة وانطباع نقش الخاتم في الشمع والمراد من ذلك ليس هي المساواة في المهية
كما توهم بعض بل المراد ان لها بين الصورتين نسبة مخصوصة الى حال الصورة
فتلك الكيفية الانفعالية الحاصلة في العقل لها نسبة مخصوصة الى حال الصورة فتلك
الكيفية الانفعالية الحاصلة في العقل لها نسبة مخصوصة الى المدرك وهو ما لم الصورة
الا ان حقيقة تلك النسبة غير معلومة وتحقيق هذا الكلام انا اذا ادركنا شيئا
يرتسم منه صورة في العقل بسبب تلك الصورة يمتاز ذلك الشيء عند العقل من سائر
الاغيار ففي كل ادراك ثلثة امور ذات مجردة وصورة قائمة بها وامتياز
عند العقل بحسب تلك الصورة فالذات هو المدرك والصورة هي الادراك
وذلك الامر هو المدرك فكان الوجود عبارة عن تميز الشيء فكما ان الوجود
الخارجي هو تميز الشيء في الخارج كذلك الوجود العقلي هو تميز الشيء في العقل وفي
هذا ادراك المدرك عبارة عن تميز ذاته عنده ويحتمل ان يكون ذلك التميز
عنده بحسب ذاته لا باعتبار صورة اخرى واما الامتياز بالصورة انما يكون
للشيء الذي هو خارج عن ذات المدرك في بعض الاوقات يطلقون الصورة
على الشيء الذي يمتاز عند العقل وبسبب ذلك الاشتباه والاشتراك يقع الاغلاط

كثيرة ولكن هذه المقام على ذكر منك حتى يامن عنه وقوع الاغلاط المشوشة
للفهم واذا تصورت هذه المقدمة نقول ان الباري عالم بذاته لانه مجرد
وكل مجرد من المادة وشوائبها لا يغفل عن ذاته ولا يغيب بل ذاته حاضرة
عند ذاته ومتمايز عن الغير عنده نفسه ومعنى العلم ليس الا تميز الشيء عند الذات
المجردة فالباري عالم بذاته اما ان معنى العلم ما ذكرنا لانا ندرك اشياء ونجري
عليها احكاما فنحكم ان المدركات متميزة بالضرورة وذلك التميز اما في الخارج واما
في العقل اما الاول فمنتف لان تلك المدركات قد يكون معدومة في الخارج
فتعين الثاني وهو المطلوب فنعلم ان كل مجرد عاقل ومعقول اما انه عاقل
فلانه حضر عنده ذات واما انه معقول فلانه حضر عند ذات مجردة واما
قولهم انه عقل ليس معناه ان هناك الذات والعلم هما امران واحد في الخارج
بل معناه انه ليس وراء حضور الذات وتميزه امر زائد عليها هذا المحصل كلامهم
ومن هنا نشرع في بيان الانظار الواردة الاول على قوله الاعتراض الاول
وهو انه قد تقرر ان معنى قولهم ان العلم حصول مهية المعلوم في ذات العالم
ليس ان نفس مهية المعلوم قائمة بذات العالم سواء كان بحسب الصورة
المنتزعة من المعلوم الحاصلة في ذات العالم اولا بحسبها كما في علم الشيء بذاته
والدليل لا يدل الا على مجرد التميز فنفس تصور الحرارة والبرودة ليس الا تميزها
عند العقل واما الصورة الحاصلة عنهما في العقل لو قلنا انها مخالفة للصورة

في المهية

المهية لا يرد عليه سؤال اصلا ولو قلنا بالمساواة بينهما غاية ما في الباب ان
مهية الحرارة والبرودة تحصل في العقل والحار هو الذي يحصل فيه شخص الحرارة
وكذا البارد فح لم يلزم ان يكون العقل حارا باردا الثاني على قوله الوجه
الثاني في الاعتراض الاول وهو انا علمنا شيئا لا شك ان علمنا بذلك الشيء
حاصل فاذا رجعنا الى انفسنا ادركنا انه لم يحصل لنا شيء الا تميز ذلك الشيء
بواسطة صورة مرتسمة فالعلم ليس الا ذلك التميز والحضور وحصول الصورة لو
فرضنا ان العلم ليس نفس الحضور الا انا نعلم جزما كلما تحقق ذلك الحضور والتميز
تحقق العلم وهذا القدر كاف في تقرير الدليل والثالث على قوله والدليل
على ان العلم لا يجوز ان يكون نفس الحضور وهو ان هذا الدليل في غاية
الركاكة لان المراد بالحضور والحصول ليس حصول العرض للموضوع بل المراد
تميز مهية المعلوم عند العقل بحسب الصورة المنتزعة او المثال المنطبع في العقل
ولا شك ان مهية السواد عند الجماد القائم به ليست بمتميزة واما ما قال
ابو علي ان صور المحسوسات ليس حصول الصورة على الاطلاق بل هو حصول
الصورة عند المدرك والمدرك ليس الا النفس لكن بعض ادراكاتها بواسطة الحس
وبعضها بالذات الرابع على قوله الاعتراض الثالث وهو ان لا خفاء ان كل
ذات تجردت عن المادة وعلائقها حاضر عند ذاتها ولا تغيب عن ذاتها
وهذه القضية في قوة البديهيات فالنفس الانسانية الناطقة وان تعلقت بالمادة

لا يعقل عن ذاتها بل هي حاضرة عندها فما ظنك بالموجودات المنقطعة العلايق
عن المادة من جميع الوجوه واما ان الحضور نسبة وهي تقتضي بقاء المنتسبين فهم
الا ان التغاير بحسب الذات ليس بلازم بل التغاير الاعتباري كاف وقد علم
ان العاقل والمعقول وان اتحدا بحسب الذات لكنهما متغايران بحسب اختلاف
الذوات واما معنى الحضور فقد تبين انه تميز الذات كما تميز ذاتها عندها
وعند تحصيل المعنى لم يبق اشكال الخامس على قوله ولئن نزلنا عن مقام الاستفسار
وهو ان ما ذكره في دفع الاعتذارات الثلثة من حيث البحث غير موجه لانه
على سند المنع والكلام على السند غير مسموع عند النظار ولا يستحق للجواب
السادس على قوله في الطريق الثاني وهذا الكلام ضعيف جدا وهو ان
هذا البيان ليس من باب التمثيل كما ظنه هذا المعترض بل هو تنبيه على
حقيقة المقدمة الموردة هناك وقد جرت عادة المعلمين الكاملين المكملين
اذا اوردوا المقدمة بديهية فيه نوع خفاء واستتار ان يزيلوا ذلك
الخفاء بالتنبيه في صورة من الصور الجزئية حتى لا يعرض عليها انكار واما
قولنا ان كل موجود قائم بذاته مجرد عن علايق المادة فذاته حاضرة
عند ذاته وغير غافل عن ذاته ولا غايب عنها وهو عالم بذاته بلا مانع
وحجاب فهو من البديهيات عند العقل السليم والفهم المستقيم وان جاز ان
يعترضه بالنسبة الى بعض الاذهان خفاء فلا جرم يحتاج الى التنبيه حتى

اول

يزول ذلك الخفاء فلذلك نبهوا عليها باستقراء احوال النفس فانها مجردة
وغير غافل عن ذاتها ومدرك لها انها بلا عروض امر زايد ولا ريب في انها
موجودة وهي لا غيرها الى غير ذلك من التصديقات المستدعية للتصورات وهذا
الطريق في بيان مرضي عند اهل التحقيق اذ الانسان نسخة مختصرة من عالم
الوجود ومن هذا قالوا الانسان عالم صغير والعالم انسان كبير وقد ورد
الاشارة الى هذا في الكتب الالهية اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك
وفي كلام الاكابر من عرف نفسه فقد عرف ربه ومن عاب هذا الطريق فهو
مجادل ومتعصب وبناء على هذا الاصل فالباري تع عالم بالموجودات كلها
ومتميزة وحاضرة عنده لانه منبع ومصدر لجملة الموجودات وهو غير غايب
عنها ولا يغيب عنه شيء ولا يشغله شاغل عن ادراك ذاته وهو مدرك لذاته
بالكمال والصفاته ولوازمه ومعلولاته وهذا المقام لا يخفى على من تامل فيه لكن
اذا نظر بنظر التحقيق ولا خفاء لا يرد عليه منع السابع على قوله في الطريق
الثاني ايضا لو كان العلم بديهية مستلزما للعلم بلازمه القريب الى اشارة الى
جواب سؤال مقدر وتوجيهه انه لما كان الباري تع عالما بذاته ينبغي ان
يكون عالما بجميع لوازم ذاته لان لازم ذاته اما لازم قريب واما لازم بعيد واما
ما كان ينبغي ان يكون الكل معلوما اما اللوازم القريبة فظاهرة واما لكن اللوازم
القريبة قريبة بل بواسطة هف واما اللوازم البعيدة فانها لوازم قريبة للوازم

بعيده فاجاب بان هذا الدليل لو كان حقا يلزم ان لو كان العلم حاصلا
بالمهية حصل العلم بجميع لوازمها القريبة والبعيدة وليس كذلك وهو ان
موجب الانتقال والاندفاع من ملزوم الى لازم هو التصور التفصيلي للملزوم
وربما عرض للمتصور شاغل بحسب بعض الاشتغال يذهله عن التصور التفصيلي فلا
يكون تصور الملزوم منفصلا عند العقل وح لا يستمر اشتغاله بخلاف المجرد الذي
هو منقطع عن علايق المادة وشواغلها بالكلية حتى لا يبقى له شاغل اصلا فح انتقاله
مستمر ولا محذور وعند ذلك الثامن على قوله اعلم ان لهذا البرهان مقدمات
كثيرة واكثرها باطلة وهو انا نقول المنع الاول منع جدلي وعند الانصاف
زايل واما حقيقة البارى تع وان لم تكن معلومة للبشر لا يلزم ان لا يكون
معلومة اصلا واما اندفاع المنع الثاني فقط لان كل شيء يمكن ان يكون معلوما
يمكن ان يعلم مع شيء آخر واقل ما في الباب وجوده او امكانه او شيئيته الى غير
ذلك من الامور وكذا المنع الثالث لان المط من هذا البرهان ليس ان
البارى تع عالم بجميع المهيات والاشياء بل المط انه عالم بذاته وبغيره وعبارة
الاشارات ناطقة بذلك واما العلم بجميع الاشياء فذلك مطلب آخر لا يلزم ثبوته
من هذا البرهان واما المنع الرابع والخامس فموروده ما ظ واما المنع السادس
وهو انه بتقدير ان لا يتوقف هذا النوع على هذا الشرط لا يلزم ان لا يتوقف
النوع الاول على كونها ذهنية فيمكن دفعه بانه لما ثبت صحة المقارنة في

المجرد

المجرد فمسلك المقارنة لا يجوز ان يكون الحالية ولا مقارنة الحال المحل
لان المجرد قايم بذاته في الخارج فتعين ان يكون تلك المقارنة مقارنة المحل
الحال وهو التعقل واما النقضان فمندفعان فانهما انما يردان لو قيل
ان كل ما يصح على الصور الذهنية ولم يتوقف وجوده على الوجود الذهني فهو
صحيح في الخارج وذلك لا يستلزم المحذور المذكور واما قوله لم قلتم ان من امكن
ان يعلم الكنه ان يعلم كونه عالما قلنا لان من خواص العلم بالشيء ان يعلم
انه يعلم ذلك الشيء عند المراجعة الى النفس والملاحظة وانه امر بديهي لا
توقف فيه ثم ان هذه المراتب اعتبارات ذهنية لا ينتهي الى حد يمتنع
اعتبار مرتبة اخرى عند الوصول الى ذلك الحد لكنها لا تذهب الى غير
النهاية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وقوله هذه المقدمة وان كانت
برهانية لكنها منقوضة على اصلهم قلنا لا نقض فانهم لا يذهبون الى ان العالم
بالجزئي شيء آخر غير العالم بالكلي بل مذهبهم الحق ان العالم بهما هي النفس الناطقة
لكنها عالمة بالكليات بالذات وانما يعلم الجزئيات بالآلات والادوات
واما البرهان الثالث فضعيف والاعتراضات عليها كثيرة وادنى التامل كاف
لايرادها **المسئلة الثانية** في بيان الاشكالات التي اوردت على
مذهبهم قال الرازي الكبير الاشكال الاول اعلم ان العلم عندهم عبارة عن
حصول صورة مساوية للمعلوم في ذات العالم فلو كان عالما بجملة المهيات

كانت صور تلك المهيات مرتسمة في ذات الباري وكل صورة منها مخالفة للصورة
اخرى في المهية والا لزم ان يكون لشيء واحد مهيات كثيرة وهذا ايضا محال فيلزم
ان لا يكون العلم صورة مساوية للمعلوم في المهية وهذا ايضا عندهم فيصح هذه
القاعدة يلزم ان يكون بحسب كل مهية من مهيات المعلومات صورة في
ذات الباري ولما كانت المهيات غير متناهية لزم ان يكون الصور
الغير المتناهية موجودة في ذات الباري تع وكل من تلك الصور لو لم يكن
واجب الوجود لذاته لا محالة يكون لها مؤثر وذلك المؤثر ان كان
ذات الباري تع كان ذاته فاعلا وقابلا معا وذاته فرد محض وليس الا
وكون الشيء الواحد البسيط من جميع الجهات فاعلا وقابلا معا محال عندهم
واستحالة هذه الاصول مشهورة عندهم فعلم ان علم الباري بالكليات
لا يستقيم على مذهبهم بل لا يليق بمسائلهم هذا القول عن ارسطاطاليس
ان الباري تع غير عالم بشيء الا بالكليات ومن هذا انقلوا احدها انهم
عن ارسطاطاليس ان الباري تع غير عالم بشيء من الاشياء الا انه
الاشكال الثاني هو ان العلم بالعلم بالشيء لا بد وان يكون مغايرا للعلم بالشيء
والدليل عليه من وجوه الاول ان العلم بالشيء يقتضي اضافة ونسبة الى ذلك
الشيء والعلم بالعلم بالشيء يقتضي اضافة ونسبة الى العلم بذلك الشيء والعلم بالشيء
مغاير لذلك الشيء فالاضافة الى العلم بالشيء مغايرة للاضافة الى ذلك الشيء فالعلم

بالعلم بالشيء مغاير للعلم بالشيء والثاني ان العلم بالعلم بالشيء هو نفس العلم
بالعلم بالشيء وكذا المعقول في المرتبة الرابعة والخامسة الى ما لا نهاية له فيلزم ان
يكون العالم مستحضرا لهذه المراتب التي لا نهاية لها بالفعل ابدا وذلك محال
فالمقدم مثله فاذن ليس العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بذلك الشيء والثالث انه
يمكننا ان نعلم الشيء وان لم نعلم العلم به ولولا التغاير والا لما صح ذلك فاذا ثبت
هذا فنقول لو وجب كون الله تع عالما بالمعقولات الكلية لزم في كل واحد
من معلوماته ان يكون عالما بكونه عالما به وهكذا الى جميع المراتب التي لا نهاية
لها ولا شك ان كل مرتبة اخيرة منها متوقفة على المرتبة التي قبلها لان علم الذ
بكون الشيء كذا انما يكون صدقا ان كان الحكم الذهني مطابقا للامر الخارجي ومطابقة
الذهن الخارج متوقف على تحقق ما في الخارج فاذن العلم بالعلم بالشيء موقوف
على المرتبة التي قبلها فاذن حصل في كل واحد من معلوماته هذه المراتب
التي لا نهاية لها فقد حصلت سلسلة مرتبة لا نهاية لها وذلك مما يسد عليهم باب
اثبات واجب الوجود فان قلت انما يصعب لو حصلت تلك المراتب بالفعل لها
اما لو كانت بالقوة فلا وذلك انها مشهورة وهذا هو العذر الذي عول عليه ابو علي
في كتاب الشفاء قلت فاذن قد حصل واجب الوجود بالقوة من بعض الوجوه فلا يكون
واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته ولان ابا علي قد احتج في
الشفاء على كون الجسم مركبا من قابل ومقبول فان الجسم موجود بالفعل ومستعد

اي استعدادا ثبت فوجب ان يكون مركبا من الهيولى والصورة
فاقول لو كان واجب الوجود بالقوة من بعض الجهات ولا شك انه بالفعل
في ساير الجهات لزم كونه مركبا من قابل ومقبول وهذا مح فهذا تمام الاشكالات
قال الرازي الصغير ورود الاشكال الاول موقوف على ان علم الباري تع
عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم وليس كذلك بل العلم كما علمت تميز
المعلوم عند العالم سواء كان باعتبار حصول صورة واما بمجرد شهود المعلوم
وحضوره وعلم الباري تع من القسم الثاني كعلمه بذاته فان القسم الاول فيه
مح واما الاشكال الثاني فهو مشترك الالزام لانه كما يرد على الفلاسفة يرد
على المتكلمين ايضا وذلك ظ ثم ما المراد بقوله العلم بالعلم بالشيء الا ان يكون
مغايرا للعلم بالشيء ان اراد المغايرة الخارجية فالدلايل الثلثة المذكورة لا
تقتضيها وان اراد العقلية فمسلم لكن لا نم ان الله تع لو كان عالما بجميع
المراتب حصلت سلسلة مترتبة لا نهاية لها في الخارج قوله لان حكم الذهن
بكون الشيء كذا انما يكون صدقا ان لو كان الحكم الذهني مطابقا للامر
الخارجي قلنا لا نم ذلك وانما يكون كذلك لو كان الحكم خارجيا وهو ههنا
مم وذلك مما يسد عليهم باب اثبات واجب الوجود فانا بعد تسليم المقدمات
لم يلزم الا تحقق سلسلة غير متناهية من طرف المعلول والبرهان الدال على تناهي
العلل كما في اثبات واجب الوجود فذلك لا يسد عليهم باب اثباته **المسئلة**

الثالثة

الثالثة في بيان ان الباري تع عالم بالجزئيات قال الرازي الكبير
وما نقل من الفلاسفة من ان الباري ليس بعالم بالجزئيات كذب محض
لانه تع عالم بذاته على التعيين وهو جزئي من الجزئيات والحق ان مذهبهم ان
الباري تع عالم بالجزئيات على الوجه الكلي ومحل النزاع بين المسلمين والفلاسفة
مثلا اذا كان زيد في البيت كان الله تع عالما بان زيدا في البيت فاذا خرج من
البيت فالمذهب عند المسلمين انه تع عالم بان زيدا خارج البيت في هذه الان
وعند الفلاسفة لا يجوز هذا العلم عليه بل هو مح حجة الفلاسفة انه تع عالم بان
زيدا في البيت حين كونه في البيت وبعد ذلك خرج من البيت ففي هذه الان علمه
العلم الاول اما باق او غير باق فعلى الاول الجهل تعالى الله عنه وعلى الثاني يلزم
التغير في علمه والتغير في علمه مح ولما كان اثبات العلم بالجزئيات لم يكن خاليا
من هذين القسمين وكلاهما مح فعلمه بالجزئيات مح الحجة الثانية لهم قالوا انا
نعلم ان الادراك عبارة عن حضور صورة المعلوم في ذات العالم فالباري تع
اذا ادرك من زيد صورته كما هو لزم ارتسام صورة زيد وارتسامه في ذاته تع
وكل شيء ارتسم فيه الصورة الجسمانية فهو جسم تعالى عنه هذا ما اعتمدوا عليه في
الاحتجاج على نفي علمه بالجزئيات والاعتراض على الحجة الاول انا سلمنا التغير
لكن لا في ذات العالم بل في نسبته وتعلقاته واضافاته والتغير في النسبة والاضافة
جايز وعند المحققين من المتكلمين ليس العلم الا الاضافة المخصوصة والنسبة المخصوصة

فاذا تغير المعلوم تغيرت تلك النسب والاضافات اعني العلم لكن لم قلتم ان
تغير العلم بهذا المعنى محال سؤال لو قالوا ان الدليل على استحالة تغير علمه تعالى
ان علمه لو كان محدثا لابد له من مؤثر وجملة الحوادث في سلسلة محتاجة الى
مؤثر واجب الوجود فنقول ان تاثير الواجب في ذلك المحدث اما على سبيل
الاختيار او على سبيل الايجاب اما على الاول فينبغي ان يكون الفاعل حين
يخلقه عالما بذلك الشيء وحين يخلقه كان محتاجا الى علم آخر محدث لا الى
نهاية وهو محال واما على الثاني فيلزم من قدم الواجب قدم ذلك العلم اذ
من المستحيل ان لا يكون الاثر موجودا عند وجود المؤثر وايضا لو تغير
علمه تعالى كان ذاته محلا للحوادث ومحتاجة الى غيرها وكانت واقعة في تصرف
الزمان جواب قلنا نختار ان تاثير الفاعل على سبيل الايجاب
واما ما قال من انه يلزم من قدم المؤثر قدم الموثر فممنوع بانه لم لا يجوز
ان يكون اقتضاء ذات الواجب للعلم بان زيدا في البيت مشروطا بكون
زيد في البيت وقبل هذا الشرط وان كان العلة موجودة لكن شرط صدور
ذلك المعلول من تلك العلة غير موجودة فلم يكن ذلك المعلول موجودا ولما
صار هذا الشرط موجودا صار المعلول ايضا موجودا فعلم ان ذلك التقسيم
الذي قالوه باطل واما السؤال الثالث الذي قال يلزم ان يكون الباري تعالى
محلا للحوادث فانه ضعيف جدا لانه ان اراد من محل الحوادث ان

يحدث في ذاته صفة فهذا اعني المطلوب فلا يصح ان يجعل حدا اوسط لانه مصادرة
على المطلوب وان اراد منه شيئا آخر فينبغي ان يبين حتى نعلم انه صحيح او ليس
بصحيح واما ما قال من انه يلزم ان يكون ذات الباري متعلقا بغيره فان
اراد منه انه يلزم ان يكون لذاته صفة لا يحصل تلك الصفة الا عند حصول غيره
فلم قلتم بان ذلك محال اليس فانه علة لغيره وهذا الغير من مقولة المضاف
فان المضافين هما اللذان يكون كل واحد منهما معقولا بالقياس الى
الغير والعلة من حيث انها علة معقولة بالقياس الى المعلول فان العلة
علة للمعلول كما ان المعلول معلول للعلة فالعلية والمبدائية امور
نسبية اضافية والاضافة لا يوجد الا عند وجود المضافين فان المضافين
لا يوجدان الا معا فاذن حصول صفة العلية والمبدائية لا يتقرر الا
عند حصول الغير فيلزم من هذا تعلق ذاته في بعض اوصافه بالغير واذا ثبت
هذا ثبت ان الذي ذكروه غير ممتنع وان كان المراد بذلك التعلق شيئا آخر
فلا بد من افادة تصوره واما ما قالوا من ان ذاته في تصرف الزمان
فمحض الطامات وامثال هذه في المباحث الحقيقية غير لائقة جدا هذا جوابنا
عن الشبهة الاولى للفلاسفة واما جوابنا عن الشبهة الثانية وهو ان مدار كلامهم
على ان ادراك الجزئيات موقوف على حضور امثلة الجزئيات في ذات العالم
لكنا قد ابطلنا هذه القاعدة في المسئلة الاولى من هذه المقالة وهنا نكتة اخرى

في افساد هذه الشبهة وهي ان ابا البركات اعتمد عليه هذه في افساد هذه الشبهة
وهي ان محل ادراك الجسمانيات عندنا لو كان جسمانيا فاذا تخيلنا صورة جبل
من ياقوت وبحر من زيبق ينبغي ان ترتسم تلك الصورة في جزء من اجزائها
لكن هذا ممتنع اذ يلزم منه ارتسام صورة كبيرة في محل صغير ولا يسع الصغير الكبير
اورد هذا الاشكال في كتاب الشفاء على نفسه واجاب عنه بانه قد صح ان كل جسم
قابل للقسمة الغير المتناهية والجسم الصغير يقبل تلك الصورة الكبيرة اقول
وهذا الجواب ضعيف جدا لان الجسم الصغير وان كان مساويا للجسم الكبير في قبول
الانقسامات الغير المتناهية لكنه ليس يمكن ان تكون اقسام الجسم الصغير مساوية
لاقسام الجسم الكبير والا يلزم كون الجزء مثل الكل وهو ممتنع واذا امتنع ان تكون
جزء من الجزء الصغير مساويا من الجزء الكبير ظهر استحالة قبول الجسم الصغير صورة
الجسم الكبير ولما ظهر فساد هذا السؤال علم ان مدرك الصور ليس بجسم ولا جسماني
وعلم انه لا يلزم من ادراك الجسمانيات ان يكون المدرك جسما فقد علم ان
الشبهة التي اوردها الفلاسفة في نفي العلم بالجزئيات ضعيفة سخيفة واهية
لا طائل تحتها قال الرازي الصغير قد ثبت ان واجب الوجود علة كلية منتهى
الحاجات ومنتهى الاسباب والعلل وهو عالم بذاته وبجملة الاسباب والمسببات
فكان عالما محيطا بجملة الموجودات قديمة وحادثة وبان لكل حادث سببا تاما
في اي زمان وجد وعدم بكل واحد من الجزئيات في زمان وجوده او مستقر

لا يتغير

لا يتغير بتغير المعلوم حتى لو كان معلوما له بان زيدا في البيت عند طلوع
الشمس وهذا العلم باق وان خرج بعد طلوعها واما العلم الزماني فالذي
يقع بحسب الماضي او الحال او المستقبل فيتغير بحسب تغير الازمنة حتى لو علم
وقوع كسوف في غد فاذا جاء الغد وقع الكسوف فان علم كما علم ان
كسوفا سيقع في الغد فهذا ليس بعلم بل هو جهل وان علم ان الكسوف وقع
في هذا اليوم فقد تغير علمه وتحقيق هذا الكلام ان زيدا في البيت يوم الجمعة
فلو حكمنا ان زيدا في البيت يوم الجمعة فهذا الكلام مشتمل على حكمين احدهما
ان زيدا في البيت وثانيهما ان ذلك الحكم واقع يوم الجمعة فلو حكمنا في
هذه الصورة بان زيدا كان في البيت او سيكون فيه كان ذلك حكما بان
زيدا في البيت يوم الجمعة الا ان وقت الحكم متاخر في احدهما ومتقدم في
الاخر فالعلم بان زيدا في البيت يوم الجمعة لا يتغير وانما التغير يتعلق العلم
بالزمان بالمكان وبكون وسكون وعلم الباري بجميع الكليات والجزئيات
ورتبها بحسب الازمنة منزه من التعلق بالحال او الامس او الغد والا لتغير
بحسب الازمنة وهذا هو المعنى من العلم بالجزئيات على الوجه الكلي ومحصل الكلام
ان الباري تعالى يعلم ان كل شيء في اي زمان وجد مثلا زيد وجد يوم الجمعة
وعمرو يوم السبت وبكر يوم الاحد ويعلم ذلك الا انه مقدس منزه من تعلق علمه
بان زيدا موجود امس او غدا وفي عبارة بعض الافاضل ان معنى الوجه الكلي

ان الجزئي معلوم بصفات كلية لا ينطبق في الخارج الا على ذلك الجزئي
كما نقول ان زيدا شخص انسي ابن فلان وجد في الزمان الفلاني في البلد
الفلاني الى غير ذلك من الصفات واما الجزئي من حيث انه جزئي فغير مدرك
الا بطريق الاحساس والتخييل او التوهم ونحن نقول ان الدليل الذي
اقاموا على ان الباري تعالى عالم بجميع الموجودات دال على انه عالم باعيان الموجودات
التي هي الجزئيات الحقيقية لان الباري تعالى عالم بذاته وذاته علة لجميع اعيان
الموجودات والعلم بالعلة ملزوم للعلم بالمعلولات فعلمه تعالى محيط بجميع اعيان
الموجودات ورتب وجوداتها في الازمنة كما يعلم ان زيدا مثلا موجود
في الشهر الفلاني وعمرو موجود بعد ذلك الشهر في شهر آخر وعلى هذا وهذا العلم
مستمر ازلا وابدا يعني ان الحق تعالى دائم من الازل الى الابد عالم بان زيدا
موجود في الشهر الفلاني وفي الازمنة الباقية معدوم واعماله واحواله واحدا
فواحدا في ازمنة وجوده مرتبا كل في زمان وزيد موجود في الشهر الفلاني
في الخارج وجزئي حقيقي واما ادراك اعيان الجزئيات لا يمكننا الا
بطريق الاحساس بالحواس الا انه لا يلزم ان يكون في واجب الوجود كذلك
اذ اعيان الموجودات كل واحد منها ممتاز عن الآخر عنده تعالى بذاته بلا آلة
واداة وحاسة وعلمه لا يجوز ان يكون متعلقا باليوم والامس او الغد لان
الامس والغد انما يكون بالنسبة الى المعلوم المحدثة كما يكون لبعض الازمنة بالنسبة

الى المحدثات

الى المحدثات في الى بعضها حال واما بالنسبة الى الحضرة المقدسة فكل الازمنة
وجميع الزمانيات حاضرة ممتاز ازلا وابدا اما الانتقادات التفصيلية فالاول
على تقرير تاثير الفاعل في المحدث اما بالاختيار او بالايجاب وبيان ان صفات
الباري صفات كمال انه لو كان صفة من صفاته موقوفة على الغير لزم استكماله
بذلك الغير فكان في ذاته تعالى نقصان وهذا محال بل ذاته في ان له صفات
من صفات الحقيقية كافية ولا حاجة الى امر منفصل وهذا معنى قولهم انه واجب
الوجود واجب من جميع الجهات الثاني على جواب من السؤال الثاني وهو
ان الاستفسار انما يكون موجها اذا كان في محل يكون فيه اشتراك او
اجمال ولا ارتياب في انه هذه الصورة ليس فيها اشتراك ولا شيء آخر
يصحح الاستفسار واما ان هذا عين المطلوب في غاية الفساد لان المطلوب ان
علمه ليس بحادث لانه لو كان حادثا كان الباري محلا لذلك الحادث لانه
يلزم قيام الصفة بنفسها واما قيام صفة الشيء بغيره وكلاهما محالان ومعلوم
ان لا تغاير بين حدوث علمه وبين كونه محلا للحادث مع عدم المغايرة بينهما
في غاية الوضوح واما انه لا يجوز ان يكون محلا للحوادث لانه لو كان يلزم
احد الامرين اما قدم الحادث واما احتياج الواجب تعالى الى امر منفصل وكلاهما محال
وبيان لزوم احد الامرين في ذات الواجب تعالى محلا للحادث انه لو كان كافيا
كان ذلك الحادث قديما والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا

هو الامر الاول وان لم يكن كافيا في تحقق تلك الصفة كان محتاجا في
تلك الصفة الى غيره وهذا هو الامر الثاني الثالث على جواب السؤال
الثالث فلم قلتم بان ذلك مح وهو انه انما يكون هذا محالا لانه قد ثبت
ان واجب الوجود لذاته واجب من جميع الجهات وغير محتاج الى الغير
في صفة من الصفات الحقيقية اصلا واما النقض بالعلية والمبدائية فظاهر
الاندفاع من جهة ان كلامنا في الصفات الحقيقية والعلية والمبدائية
من الصفات الاعتبارية فلا يتوجه نقضا عليهم الرابع على قوله اقول وهذا
الجواب ضعيف جدا وهو ان هذا الكلام ليس على قانون التوجيه
لان الشيخ قال لا نسلم ان انطباع الصورة العظيمة في محل الصغير وانما
يكون محالا اذا كانت الصورة العظيمة عظيمة وهو مم لان الجسم العظيم والصغير
متماثلان ومتساويان في الصورة والماهية وكل ما اورد في هذا المقام
في غاية الضعف والسخافة والركاكة وايضا على سند المنع فلا يستحق
ان يلتفت اليه ويجاب **المسئلة الرابعة** في صفات الله تعالى قال
الرازي الكبير ان ابا علي في جميع كتبه قال صفات الباري اما سلبية واما
اضافية وايضا قال قيام الصفات المحدثة بذات الباري تعالى مح اعلم
ان ابا علي قد ناقض في هذين الاصلين اما المناقضة الاول فلان مذهبه
ان العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فاذا كان

الله تعالى عالما بجميع المعلومات حصل في ذاته صور لا نهاية لها وتلك الصفة ليست
سلبية ولا اضافية اما الاول فلان العلم عنده من مقولة الكيف فكيف
يمكن جعله من مقولة المضاف واما الثاني فلانه صرح في كتاب الاشارات ان
العلم ليس مجرد اضافة بل هو كيفية ذات اضافة واما الثالث فلان
العلم بالشيء صورة مساوية للمعلوم في العالم والمساوي للجوهر كيف يكون
محض الاضافة فظهر ان علم الله تعالى على مذهبهم صفة قائمة بذاته تعالى وتلك الصفة
ليست من السلوب ولا من الاضافات فعلم ان ما قالوه من ان صفاته اما
سلبية او اضافية غلط فان قيل ان علم الباري تعالى بالاشياء بنفس ذاته
قلنا ان المذهب المشهور هو ان العلم بالشيء عبارة عن صورة مساوية للمعلوم
في العالم وايضا مذهب ان ماهية الله تعالى مساوية لماهية السواد ولكنه تعالى يعقل ايضا
ماهية البياض فان كانت ماهيته مساوية لماهية البياض كانت ماهية الله
مساوية لماهية السواد والبياض لكن ماهية السواد مخالفة لماهية البياض
فماهية الله تعالى مخالفة لنفسها وهو مح وان لم يكن ماهيته مساوية لماهية البياض
لم يكن العلم عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في العالم اشكال آخر وكونه تعالى
موجودا ليس من الصفات السلبية ولا من الصفات الاضافية فان قلت وجوده
عين ماهيته قلنا قد ابطلناه فيما مضى وهذا الاشكال من المناقضات
اشكال آخر مذهب ان وجوده عين ماهيته لكن وجوب وجوده عين محض وجود

لان الوجود من حيث هو موجود مشترك فيه بين الواجب والممكن فوجوده
عين وجوبه سلبيا فان قلت لم لا يجوز ان يكون وجوبه سلبيا او اضافيا قلت
اما انه لا يجوز ان يكون سلبيا فلانه نقيض لقولنا يمكن ان لا يكون بالامكان
العام وقولنا يمكن ان لا يكون بالامكان العام محمول على الممتنع والممكن
الخاص والممتنع معدوم والممكن الخاص قد يكون معدوما فمفهوم قولنا يمكن
ان لا يكون بالامكان العام محمول اما على المعدوم واما على ما يمكن ان يكون
معدوما والمحمول على المعدوم عدم فمفهوم قولنا يمكن ان لا يكون بالامكان
العام عدم فقولنا بالضرورة الذي هو نقيضه يجب ان يكون ثبوتيا لان النقيض
رافع النقيض ورافع العدم ثبوت فان قلت فقد مر فيما تقدم ان الوجود
ليس بثبوتي وقد جعلته الآن ثبوتيا قلت غرضي من هذه الا ان تتحير الفلاسفة
عن تقرير اصولهم واما ما هو مذهبي فشيء آخر قررته في كتبي المطولة واما ان
الوجوب ليس باضافي فلان اضافة الشيء الى غيره متأخرة عن وجوده
ووجوده متأخر عن وجوبه لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالوجوب متقدم
على الاضافة بمراتب فيستحيل ان يكون هو نفس الاضافة والا لزم تقدم
الشيء على نفسه بمراتب لان الاضافات لواحق فهي ممكنة لذواتها واجبة
بغيرها فذواتها والوجوب بالذات ممكن بالذات واجب بالغير هف
فثبت ان الوجوب وصف ليس سلبي ولا اضافي فان قلت فلم تجعل الوجوب

معقولا على ما قيل عليه بالامكان وجب ان لا يقال الوجود عليه الا بالاشتراك الاسم
وذلك باطل فقد تبين لزوم السؤال ع واما ما قالوا ان الباري ليس محل الحوادث
ايضا باطل على مذهبهم لان ابا علي قد قال ان الاضافة موجودة في الاعيان
وقد شرح هذه المسألة شرحا وافيا في كتاب الشفاء لكن القبلية والبعدية والمعية
من مقولة المضاف لكن كل حادث كان في الوجود فالباري تعالى لا محالة موجود
قبله وهو يكون موجودا عند وجوده وسيصير موجودا بعد وجوده فهذه
القبلية والبعدية والمعية امور حادثة في ذاته فكانت ذاته محل الحوادث
فان قلت لا اقول بانه كان موجودا قبل هذا الزمان وهو الآن موجود
معه لان القبلية والبعدية الزمانيتين انما تكون في حق من يصح ان يكون
زمانيا والله ليس بزماني لاستحالة الحركة والتغير عليه قلت المعقول من
كوني في هذا الزمان كوني موجودا والزمان موجودا واذا كان كذلك
فنقول الله تعالى اما ان يكون موجودا مع الزمان او لا يكون فان كان
موجودا مع الزمان فقد صدقت المعية وان لم يكن موجودا مع الزمان كان
معدوما مع الزمان والا لثبت الواسطة بين النفي والاثبات وهو محال
ولو كان معدوما مع هذا الزمان لم يكن واجب الوجود دائم الوجود فثبت انه
لا بد من الاعتراف بكون الله تعالى موجودا مع الزمان فان قلت كل ما كان
زمانيا كان متحركا او متغيرا قلنا هذا بناء على قولكم الزمان مقدار الحركة

وستقيم الدلالة على فساد هذا الاصل قال الرازي الصغير صفات الله تعالى
من القدرة والعلم والارادة ليست بامور موجودة قائمة بذات الله تعالى
باعتبار تلك الامور يطلق على ذاته تعالى انه عالم وقادر ومريد كما يكون في الممكنات
فان حصول المعلومات اذا انتقش في ذهن الممكن يطلق عليه العالم وباعتبار
ان في الممكن قوة يتمكن بها من الفعل والترك قادر وباعتبار ان فيه
ميلانية يطلق عليه انه مريد الى غير ذلك فهذه الصفات في الممكنات امور
موجودة في الخارج حال في الممكن وباعتبار تلك الامور تشتق المحمولات
ويحمل عليه بحسب تحقق تلك الصفات فيه واما الواجب من جميع الوجوه مجرد من
جميع الصفات ولا كثرة فيه اصلا وعبارة امير المؤمنين وامام المتقين مشير
الى هذا قال عم اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق
به توحيده وكمال توحيده الاخلاص وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه
بشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة
فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه
ومن جزاه فقد جهله وكان مناط النزاع في هذا المقام هذا المعنى
ان جماعة نظروا الى احوال الممكنات وجدوا ان الممكن عالم باعتبار
امر زائد وقادر باعتبار امر فيه ومريد باعتبار حالة زائدة الى غير
هذا ظنوا ان الواجب ايضا على هذا الوجه فلا جرم ذهبوا بانه عالم بعلم

وقادر

وقادر بقدرة ومريد بارادة وهذه الصفات امور موجودة في الخارج
قائمة بذات الواجب واما طائفة قد اقتبسوا من مشكاة القدس علما
نظروا انظر تحقيق ولاحظوا بالامعان علموا ان في الخارج ليس الا مجرد
ذات الواجب واختلاف الاسماء والصفات بحسب اختلاف الاعتبارات
لا بحسب امور موجودة في الخارج بل صفاته امور اعتبارية اما
سلبية كما تقول انه ليس بجوهر ولا جسم واما اضافي كالقبلية والبعدية والمعية
ومعنى ان صفاته عين ذاته على ذلك القياس وقد قررنا في بحث الوجود ان ليس
ذاته وصفته امر واحد موجود في الخارج او صفاته من العلم والقدرة والارادة
وغيرها امور متباينة فلو كانت كلها امرا واحدا لزم ان يكون بعض الامور المتباينة
نفس البعض وضرورة العقل حاكمة باستحالة هذا وايضا معلوم بضرورة العقل ان العلم
مثلا ليس ذاتا قائمة بنفسها والا لم يكن علما هذا هو التقرير المبين والتوضيح الموضح لمقصد
القوم واما من ههنا فنشرع في الانظار للمقصد اما المناقضة الاولى فمدفوعة
بانه قد تقرر ان علمه تعالى لا يجب حصول صور المعلومات بل يحضر الموجودات عنده
وتميزها لديه ومعنى ان علمه عين ذاته ليس الا هذا واما الزام ان العلم لا يكون
عبارة عن حصول صورة مساوية وان ماهية الله تعالى مخالفة لنفسها فغير لازم لانه
مبني على ان المراد بكون العلم عين ذاته تعالى وان العلم وذاته امر واحد في
الخارج وليس كذلك على ما تقرر واما قوله اشكال ٩ فمنظور بانا لا نسلم انه ليس من

الصفات الاضافية للوجود الا كون الشيء في الخارج وكون الشيء انما هو منسوب الى
مهيته فيكون اضافيا واما قوله انه لكان آخر عدما ان وجوده لا فنقول غايته
ان الوجوب نقيض امكان العدم معدوم لكن لا نسلم ان رفع المعدوم لا يكون
سلبيا فان الامتناع معدوم واللاامتناع سلبي وفرق ما بين رفع العدم
ورفع المعدوم واما قوله ان الوجوب ليس باضافي لانه غنية نظرا لانا لا نسلم ان
ان وجوده متاخر عن وجوبه فان تقدم الوجوب على الوجود انما هو في الممكنات
لا في واجب الوجود بالذات واما قوله ولان الاضافات لواحق فهي ممكنة فتوقف الى
نظر اذ لا نسلم امكانها وانما يكون لذلك لو كانت موجودة في الخارج وهو ممنوع
سلمناه لكن لا نسلم ان الوجوب بالذات يستحيل ان يكون وجوبا بالغير وانما
يستحيل لو لم يكن الغير هو ذات الواجب اذ لا معنى للوجوب بالذات الا الذي
هو يجب ذات الواجب التي هي غير الوجوب واما قوله ان كون ذات الباري
محلا للحوادث غلط على مذهبهم اي محظور فيه لان الذين قالوا بوجود الاضافات
لم يقولوا ان كل الاضافات موجودة في الخارج بل لم يقولوا الا
بوجود بعض الاضافات واما الذين قالوا بعدم الاضافات مدعاهم السالبة الكلية
وهي لا شيء من الاضافات بموجودة وفي مقابلتها الموجبة الكلية فمن القول
بوجود الاضافة في الجملة لا يلزم القبلية والبعدية والمعية في الخارج وهذا اظ
والله الموفق المسالة الثالثة في افعاله تعالى وفيها مسائل المسئلة الاولى

في حقيقة صدور الممكنات منه اعلم ان مذهبهم ان معلول ذات الباري تع
بلا واسطة شيء واحد وهو العقل الاول اما بيان ان الصادر الاول
شيء واحد فمن ثلثة اوجه الاول انه لو صدر من العلة الواحدة اكثر من واحد
لكان مفهوم كونه مصدرا لهذا غير كونه مصدرا لذاك فانه يصح تعقل احدهما
عند الغفلة عن الثاني فهذان المفهومان ان كانا داخلين فقد تركبت العلة وقد
فرضناها انها غير مركبة هف وان كانا خارجين كانا معلولين فيعود التقسيم وان
دخل احدهما دون الآخر كانت العلة مركبة والمعلول وقد فرضناه الاخر خلافه
هف الوجه الثاني انه لو صدر عن العلة البسيطة معلولان هما الماء والجسم
والماء ليس بجسم فتلك العلة من حيث انها صدر عنها ما ليس بماء لا يصدر عنه
الماء وهذا تناقض وقد اورد هذه الحجة في كتاب المباحثات بالتماس بهمنيار
بن مرزبان وقد اعتمد بهمنيار عليه في كتاب التحصيل الوجه الثالث انا اذا عرضنا
الماء على جسم فبرده وعرضنا النار عليه فسخنه استدللنا باختلاف الآثار
على اختلاف المؤثرات ونافيها فبان يستدل باختلاف الآثار على تغاير
المؤثرات كان اولى قال الرازي الكبير وهذه الحجج الثلث ضعيفة اما الحجة
الاولى فمعارضة بان النقطة التي في مركز الدائرة مسامتة للنقط التي على محيط
الدائرة فنقول مفهوم كونها مسامتة لهذه النقطة مغايرة لمفهوم كونها
مسامتة لتلك النقطة ويعود التقسيم المذكور فيلزم ان لا تسامت المركز الا نقطة

واحدة ولما كان هذا اختلافا باطلا كان ما قالوه كذلك واما الحجة الثانية فهي محض
المغالطة لان نقيض قولنا صدر عنه الباء ليس انه صدر عنه ما ليس بالباء بل انه
لم يصدر عنه الباء والدليل عليه هو انا وان تنازعنا في ان الفاعل الواحد
بالذات هل يصدر عنه اثنان فقد توافقنا على ان القابل البسيط تقبل صورا
كثيرة ولذلك قالوا الهيولى للاجرام العنصرية في قوتها صور غير متناهية على
التعاقب فنقول الهيولى لما قبلت النارية مثلا وقبلت الهوائية ايضا والنارية
ليست بهوائية فالهيولى من حيث انها قبلت النارية قبلت ما ليس بنارية
ولم يلزم التناقض وكذلك الجسم الواحد يكون موصوفا بالحركة والتشكل و
ليس بحركة فقد قيل على الشيء ما هو بحركة وما ليس بحركة ولم يلزم التناقض فكذا
ههنا والعجب ان ابا علي بالغ في علم المنطق فقال نقيض قولنا يجب ان يكون
ليس انه يجب ان لا يكون اذ قد يجتمعان على الكذب بل انه لا يجب ان
يكون وليس كذلك نقيض يمكن ان يكون ليس انه يمكن ان لا يكون اذ قد
يجتمعان على الصدق بل نقيضه انه لا يمكن ان يكون فاذا كان كذلك فقولنا
صدر عنه الالف نقيضه ليس انه صدر عنه اللاالف نقيضه ليس انه صدر عنه ما ليس
بالف بل نقيضه انه لم يصدر عنه الالف والمنطق لا يراد الا ليرجع اليه في تركيب الحدود
والبراهين فانظر كيف غلط وغالط في مثل هذا الاصل مثل هذه المغالطة الركيكة
واما الحجة الثالثة فركيكة لانا لا نسلم انه يستدل باختلاف الآثار على اختلاف

المؤثرات فانه نفس المسئلة بل انما يستدل بتخلف اثر هذا عن وجود ذاك
واثر ذاك عن وجود هذا على اختلافهما فان احدهما عن الآخر وهذه هي
الاعتراضات على شبهة الفلاسفة في ان العلة البسيطة لا يصدر عنها الا معلول
واحد واعلم انا نقرر مذهبهم في تقسيم الموجودات قبل الشروع في بيان شبههم في
المعلول وهو ان الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما في الموضوع او لا
وبيان الموضوع يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان كل موجودين اذا نفذ
احدهما في الآخر بحيث لا يتغايران ويكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر يسمى احدهما حالا والآخر محلا والحال على قسمين احدهما ما يكون
سببا لقوام محله كالصورة النارية فانها مقومة لمحلها ويسمى هذا
صورة جسمية وثانيهما ما لا يكون سببا لقوام محله كالحركة والسكون الذين
حالا في الجسم ويسمى هذا عرضا وهذا المحل على قسمين احدهما ان يكون قوامه بشيء
يحل فيه ويسمى هيولى وثانيهما ما لا يكون قوامه بشيء يحل فيه ويسمى موضوعا
فاذا علم هذا اعلم ان الموضوع اخص من المحل وقد تقرر في هذا العلم ان
عدم الاخص اعم من عدم الاعم فقولنا لا في موضوع اعم من قولنا لا في محل
فلو كان شرط الجوهر ان يكون لا في محل ينبغي ان لا يكون الصورة جوهرا
ولو كان شرط لا موضوع كان الصورة جوهرا فقالت الفلاسفة الجوهر هو الموجود
الذي لا في موضوع فاذا اتضح هذا فنقول الموجود اما ان يكون في موضوع

اولا يكون فيه فالذي يكون في الموضوع هو العرض والذي لا يكون فيه هو
الجوهر ومحل البحث فيما قلنا انه يجوز ان يكون الحال سبب وجود المحل والمتكلمون
ينكرون هذا ويقولون الحال محتاج الى محله فلا يتقدم المحل الحال لافتقاره
اليه ولزم الدور وفي هذا المقام تدقيقات ذكرناها في كتبنا فاذا علم
هذا فنقول كل ما لم يكن في الموضوع اما حال او محل واما مركب منهما او لا هذا
ولا ذاك اما الحال فهو الصورة واما المحل فهو الموضوع باعتبار والهيولى
باعتبار واما المركب فهو الجسم واما ما ليس هذا ولا ذاك فاما ان يكون له
تعلق بالجسم على سبيل التدبير والتصرف او ليس له تعلق اصلا فالاول النفس
الناطقة والثاني العقل هذا شرح اقسام الموجودات على رأيهم فاذا
فاذا تمهدت هذه الاصول فاعلم انهم قالوا المعلول الاول هو العقل لانا
قد اثبتنا ان المعلول الاول واحد وهو اما عرض او جوهر لا جائز ان يكون
عرضا لان العرض محتاج الى الجوهر وح يكون الجوهر معلولا للعرض فيلزم
تقدم الجوهر على العرض وهذا خ لاستلزامه الدور وقد تبين ايضا انه ليس
بجسم لانه مركب فهو اما الهيولى واما الصورة واما النفس واما العقل لا جائز ان
يكون هيولى والا لكانت الهيولى علة للموجودات فكانت فاعلة وقابلة
هذا خ ولا جائز ان يكون هو النفس لان تاثيرها في غيرها انما هو بواسطة الجسم
والا لزم تقدم الجسم على النفس فثبت ان تاثيره في غيره لا بواسطة الجسم فهو العقل

فتعين

فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل ومن هذا قال رسول الله صلعم
اول ما خلق الله العقل هذا كلام الفلاسفة في ان المعلول الاول هو العقل
اما الاعتراض لم لا يجوز ان يكون المعلول الاول هو الجسم قوله لو كان
كذلك لزم ان يكون المعلول الاول هو اكثر من واحد قلنا ثبت انه كذلك
لكنا بينا فيما تقدم انه لا امتناع فيه البتة وان قيل لا نسلم ان الجسم مركب
من الهيولى او الصورة بل هو شيء واحد وجواب شبهتهم في مسئلة الهيولى
والصورة ولئن قيل لم لا يجوز المعلول هو الهيولى قالوا لزم ح ان
يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا قلنا لم قلتم ان ذلك خ السابقة
بينا ان الصور المترسمة في ذات الله تع ممكنة لذواتها وفاعلها وقابلها ليست
الا تلك الذات المنزهة عن الكثرة فكذا ههنا ثم ايضا فما الدليل على استحالة
كون الواحد قابلا وفاعلا معا فان قلت لو كان كذلك لصدر عنه اثران
وهو القبول والفعل لكن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا نسبة القابل
المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى الاثر بالوجوب وبينهما تناف قلت
اما الجواب عن الاول فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم ان
ساعدناك عليه لكن لا نسلم ان القبول صفة ثبوتية والا لكان يكون الذات
قابلة لتلك الصفة صفة اخرى ولزم التسلسل واما الثاني فجوابه ان نسبة القابل
الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب واما بالامكان الخاص

نعم وايضا لم لا يجوز ان يتحقق فيهما نسبتان احديهما القبول وهو بالامكان
الخاص والاخرى الفاعلية وهي بالوجوب وايضا فتوقف كل الشيء الواحد لا يكون
قابلا وفاعلا معا فمنا قض بامور احدها ان الشيء يكون لذاته فاعلا ويكون
لذاته مستلزما لتلك القابلية ومؤثرا فيها وموجبا لها فالواحد قابل وعلة
معا وثانيها ان النقطة ماهية بسيطة وهو مستلزم اثر من السببية التجرد عن
القسمة او حصول الوضع وثالثها ان كل ماهية بسيطة فانها تستلزم صحة
المعلومية والمذكورية وهذه الاعراض البسيطة يستلزم صحة الحالية وصحة
المقارنة بالغير ساعدتك على ان المعلول الاول ليس هو الهيولى فلم لا يجوز
ان يكون هو الصورة قوله لان تأثيرها في الهيولى يكون لا لشركة الهيولى
والغني عن الهيولى في المؤثرية غني عنها في الوجود قلت هذا ممنوع لم لا يجوز
ان يكون الصورة مفتقرة في وجودها الى الهيولى ومستغنية في مؤثريتها عن
الهيولى وحديث الاصل والفرع من باب الخطابة فان قلت الهيولى محل
الصورة فيكون متقدمة على الصورة فيستحيل كون الصورة علة للهيولى قلت
فهذا ينتقض التقدم في الهيولى والصورة من جميع الوجوه لان الصورة لو ثبت
لكان علة لمحلها وهو ح يتقدم المحل على الحال فان لم يلزم هذا لم يلزم
ما قلت هذا جملة الاعتراضات على الشبهة التي ذكرها الفلاسفة في ان المعلول
الاول هو العقل لا غير قال الرازي الصغير وفي هذه مباحث وانظار

في عدة

في عدة مواضع الاول على قوله اما الحجة الاولى فمعارض بالنقطة التي هي مركز الدائرة
وهو ان الامام لو اورد هذا الكلام على سبيل المعارضة كما قال الواحد قد صدر
عنه اكثر من واحد لان مركز الدائرة نقطة واحدة ومسامتة لجميع النقط التي
على محيطها وهذه المسامتات من مقتضى المركز فقد صدر عن الواحد امور
متعددة نجيب بانا لا نسلم ان مركز الدائرة موجودة في الخارج بل ليس
بموجود الا في الوهم ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان المسامتات موجودة في الخارج
ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان تلك المسامتات من مقتضى المركز بل هو موصوف
بالمسامتات والكلام في العلة الفاعلية فانها لما كانت واحدا حقيقيا
لا يجوز ان يكون مصدر الامور متعددة لا في العلة القابلية وبعد تسليم جملة
المقدمات كلامنا في الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه ولا كثرة فيه بوجه من الوجوه
ولا نسلم ان النقطة بهذه المثابة ولو اورده على سبيل النقض الاجمالي وقال
الدليل الذي ذكروه غير صحيح بجميع المقدمات والا لزم ان لا يكون نقطة المركز
مسامتة الا لنقطة واحدة لانه لو سامت نقاطا متعددة فالمسامتة لاحديها
النقاط غير المسامتة لغيرها وح كلتاهما امارة واختيار ان اذا خارجان الى
آخر الدليل وكلام الامام الى هذا الوجه اقرب لكنه اطلق اسم المعارضة عليه كانه لم
يفرق بين المعارضة والنقض الاجمالي بحث اما اولا فلا نسلم ان نقطة المركز موجود وسلمنا
لكن نختار ان المسامتات داخلة في النقطة وتركب النقطة انما لا يجوز من الاجزاء

المقداريه واما انه لا يجوز تركيبهما من الاجزاء العقلية فممنوع لكن لا نسلم ان
المسامتات لو كانت خارجة لزم التقسيم وانما يلزم ان لو كانت المسامتات
مستندة الى شطر المركز وهذا اي الثاني على قوله تولك الشيء الواحد لا يكون
فاعلا وقابلا معا مناقض بامور وهو ان انا قضات معارضات
وهو ايضا تدل على انه لم يفرق بينهما وهو انما يتم لو كانت الصفات فيها موجودة
في الخارج والمنع فيه بين الثالث على قوله هذا ايضا لم لا يجوز ان يكون الصورة
مفتقرة في وجودها الى الهيولى ومستغنية في مؤثريتها عنها وهو ان
البرهان على ذلك ان مؤثرية الصورة موقوفة على وجودها ووجودها
موقوف على الهيولى والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك
الشيء فامتنع ان تكون الصورة مستغنية في مؤثريتها عن الهيولى

المسئلة الثانية

في شرح قولهم في كيفية صدور سائر الممكنات من العقل الاول قالوا ان ما صدر
عن العقل الاول لو كان شيئا واحدا فالكلام فيه كالكلام في الاول في
يلزم ان لا يصدر من الشيء الواحد الا شيء واحد فينبغي ان يكون كل من الشيئين
علة للآخر وهذا باطل لان اشخاص النبات والحيوان ليس احدهما علة الآخر
فينبغي ان ما يصدر عن المعلول الاول لا يكون شيئا واحدا وتلك الكثرة في العقل الاول
اما من نفسه واما من علته وهي الباري واما بعضها منه وبعضها من الباري
الكلام ولما بطل القسمان تعين القسم الثالث فالعقل الاول له صفة من ذاته

وله صفة من الباري ولما اعتبر الصفات حصل فيه كثرة وبتلك الكثرة يكون مبدأ
للمعلولات لكن الصفة التي للعقل من ذاته هي الامكان والتي له من الباري هي
الوجوب ومن لوازم هذا الوجود الوجوب فعلم ان في ذات العقل الاول كثرة
من هذه الجهات التي هي الامكان والوجود والوجوب والاولى ان يجعل الجهة
التي هي اشرف علة لموجود هو اشرف فوجوده علة للعقل الثاني ووجوده
علة لنفس الفلك الاعظم وامكانه علة للفلك الاعظم جرمه وعلى هذا الترتيب
من كل عقل عقل ونفس وفلك الى ان ينتهي الى العقل الفعال الذي هو مؤثر
في الاجسام العنصرية هذا ملخص كلامهم في هذه المسئلة وللعلماء في ابطال هذه
الكلمات وجوه كثيرة ذكرناها في كتبنا مع وجوه غيرها ولكن نورد ههنا هذا
منها سؤال الاول وهو ان الامكان ليس صفة موجودة والا لساوى
سائر الموجودات في الوجود وخالفها في الماهية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ليس على سبيل الوجوب والا لكان
صفة بحكم الوجود واجب الوجود وهذا محال بل على سبيل الامكان فللامكان
امكان آخر الى غير النهاية وهذا محال ولما لم يكن الامكان موجودا استحال
ان يكون علة لشيء موجود اذ علية المعدوم للموجود باطل في بديهة العقل سؤال
ثان ولئن سلمنا ان الامكان ليس عدميا فهو اما معدوم واما موجود فان
كان معدوما لم يكن علة للموجود وان كان موجودا فهو اما واجب لذاته واما ممكن

لذاته فان كان واجبا يلزم كون الصفة المحتاجة الى الممكن لذاته واجبة لذاته
هف وان كان ممكنا فامكانها اما ان يكون غير وجوده او لم يكن فان لم
يكن غير وجوده يلزم صدور الاثنين عن الواحد لانك قلت قد صدر من وجوده
النفس ومن امكانه الفلك فان كان غيره كانا ممكنين فلا بد لهما من مؤثر
وذلك المؤثر ذات الباري فقد صدر عنه معلولان وهذا يبطل قاعدتكم
سؤال ثالث لما جاز قيام الصفات المتعددة بالعقل الاول فعلة الموجودات
تكون متعددة والباري عالم بجميع الكليات على سبيل الترتيب فلم لا يجوز ان يكون
علمه بكل ماهية من الماهيات علة لوجودها وعلى هذا التقدير لا حاجة الى العقول
التي اثبتموها سؤال رابع لم لا يجوز ان يصدر من العقل الاول عقل ثان
ومن الثاني ثالث ومن الثالث رابع الى الف الف عقل لا يكون عدد العقول
منحصرا في العدد الذي حصروا فيه سؤال خامس اعلم ان الفلك الاقصى
في الحقيقة ليس موجودا واحدا عندكم بل هو مركب من الهيولى والصورة الجسمية
والصورة الفلكية لا بد لها من مقدار وشكل المعقولتان فنسبة هذه الجملة
الى جهة واحدة او جهتين الذين قد فرضناها في العقل الاول اذا اعتبرناها
يلزم ان يصدر من جهة واحدة اكثر من معلول واحد سؤال سادس العقل
الفعال علة لجملة الصور والاعراض وهيولايات عالم الكون والفساد فقد
صدر من الواحد اكثر من واحد فان قلت يجوز ان يصدر من الواحد اكثر

من الواحد

من الواحد بشرط اختلاف استعداد القوابل قلت لم لا يجوز ان يقال لكل واحد
هيولات الافلاك غير قابل الا لصورة واحدة ثم ان المطلق فاض عن المبدأ
الا ان الاختلاف والتعدد انما حصل بحسب اختلاف استعدادات الماهيات الممكنة
قال الرازي الصغير اعلم ان في تقرير كيفية صدور الموجودات اجمالا وتفصيلا ذلك
ان شيئا لو صدر من المبدأ الاول فلذلك الشيء وجود وماهية فماهيته بالقياس
الى نفسها ممكنة وبالقياس الى المبدأ واجب وهو عالم بذاته عاقل لها
وايضا عاقل للمبدأ ففي المعلول الاول ست جهات وجود وماهية وامكان
ووجوب وتعقل لذاته وتعقل للمبدأ لكن مع هذه الجملة الى حالتين احدهما
ما يكون للمعلول باعتبار ذاته اما من حيث القوة وهو الامكان والماهية واما من
حيث الفعل وهو الوجود والتعقل لذاته وما بينهما ما يكون له باعتبار غيره وهذا
الوجوب والتعقل للمبدأ وهذه افضل واشرف لاجرم يكون العقل الاول
بهذه الجهة كثرة يمكن ان يستند اليه باعتبارها امور كثيرة وهي الفلك والنفس
والهيولى والصورة الانسب من الانسب بل الاشرف من الاشرف بحسب الحالة
التي هي بالفعل صدور النفس والصورة وبحسب الحالة التي هي بالقوة الهيولى وتبعيتها
وكما ان تلك الحالة مشتملة على القوة والفعل كذلك الفلك فانه بحسب الهيولى
بالقوة وبحسب النفس والصورة بالفعل وكما ان الماهية والامكان في نفسهما معدومان
بحسب الوجود موجودان كذلك هيولى الافلاك فانها في نفسها معدومة وبحسب

النفس والصورة موجودة وكما ان الهيئة من حيث التحقق متاخرة عن الوجود
كذلك الهيولى فانها متاخرة من الصورة من حيث الوجود ثم صدر من
من كل عقل عقل ونفس وفلك الى العقل العاشر الذي يسمى العقل الفعال
ثم صدر منه هيولى عالم الكون والفساد وهي مشتركة بين العناصر الاربعة
وبحسب قربها وبعدها اعني قرب اجزائها وبعدها من الفلك فاض اليها
الصور اللائقة العنصرية وباعتبار اختلاف استعدادات تلك الهيولى
واختلاف اوضاع الفلك وحركاته صدر الاجسام المركبة فالعقل الفعال علة
لموجودات عالم الكون والفساد وبمعاونة الحركات الفلكية وليعلم ان مقصود
القوم من هذا البيان ليس ان كثرة الموجودات لم تحصل الا من هذه الجهة
بل المراد ان تلك الكثرة يمكن حصولها من هذه الجهة كما ان اصحاب الهيئة
ضبطوا حركات الافلاك بالرصد وهيئاتها على الوجه الذي تصوروا
حتى ينتظم المرصودة ومدعاهم ليس الا الملازمة واما اللزوم فيجوز ان يكون كذلك
المتصور ويجوز ان لا يكون كذلك فارباب الحكمة لما وجدوا الكثرة موجودات
وبالنظر الى القاعدة التي هي الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ليس الى الاول
استناد هذه الكثرة ارادوا ان يحافظوا الجهتين جهة هذه القاعدة وتحقق الكثرة
كما في الواقع تصوروا هذا الطريق حتى يحفظ الجهتان وتحقق الكثرة من
الجهة الاولى وهي امكان واقوى السؤالات على هذا الوجه ان الكثرة التي

اثبتوها

اثبتوها في المعلول الاول ان كانت حقيقية فقد صدر من المبدأ الاول اكثر من
واحد وان كانت اعتبارية فالمعلول الاول يجب الكثرة الاعتبارية اما
ان تكون سببا لكثرة الموجودات او لم تكن فان لم تكن فقد بطل كلامهم
بالكلية وان كان سببا لها ففي المبدأ الاول ايضا كثرة اعتبارية فيجوز
صدور الموجودات من المبدأ اولا حاجة الى هذه المتوسطات ثم ان الفاضل المحقق
الطوسي تصور الكثرة على هذا الوجه لما صدر من المبدأ الاول موجود فهو في
المرتبة الاولى معلول واحد ثم يمكن ان يصدر من المبدأ الاول بتوسطه وكذلك
الموجود موجود آخر ومن ذلك المعلول بالذات موجود آخر وبتوسط المبدأ
الاول موجود آخر ففي المرتبة الثانية ثلث موجودات ويمكن ان يصدر من المبدأ
الاول بواسطة واحد واحد من تلك الموجودات وبواسطة اثنين اثنين وبواسطة
ثلثة ثلثة موجودات كثيرة وكذلك نفرض يشمل كل من المعلول الاول والمعلول الثاني
ولما كانت في المرتبة الثالثة هذه الكثرة كانت في المراتب الاخرى كثرة غير متناهية
وهذا وجه لطيف واما الاسؤلة التفصيلية فاولها على قوله سؤال اول وهو انا
نختار ان اتصاف ماهية الامكان بالوجود على سبيل الامكان ولا نسلم ان التسلسل
لازم وانما يلزم ان لو كان امكان الامكان موجودا او ما كان فرد من
نوع موجودا لم يلزم ان يكون كل فرد من ذلك النوع موجودا وثانيها على
قوله سؤال ثان وهو ان كلام القوم ليس ان جهات الفلك امور موجودة

بل مرادهم ان العقول الاول باعتبار هذه الجهات علة للموجود وهذه الجهات
شروط ومن الجائز ان يكون الشروط عدمية وثالثها على قولهم سؤال رابع
وهو انه لا قائل بان العقول منحصرة في العشرة والزيادة عليها ليست ممكنة
بل الثابت عندهم ان ليس اقل من العشرة وفي جانب الزيادة يمكن تحقق
عقول غير متناهية ورابعها على قولهم سؤال خامس وهو انه قد تقرر ان
جهة صدور الفلك مشتملة على كثرة بسبب انتظام اوضاع الفلك وخامسها على
قولهم سؤال سادس وهو ان علية العقل الفعال لهذه الامور المتعددة
بجهات متعددة غاية التعداد كما فصلناه وذلك مع الوحدة الحقيقية غير متصور

المسئلة الثالثة في حدوث العالم الفلاسفة قالوا ان العالم قديم
والعالم عندنا محدث ولكن بمعنى الحدوث عندهم انه ممكن الوجود لذاته واجب
الوجود لغيره والحدوث بهذا المعنى متفق عليه بين المسلمين والفلاسفة لكن محل
الخلاف شيء آخر وهو عند المسلمين حركات الافلاك ودوراتها ينتهي الى دورة
وحركة لا يكون قبلها حركة ودورة واما عند الفلاسفة فكل دورة مسبوقة
بدورة اخرى لا الى نهاية وايضا عندهم وجود العالم معلول لوجود الباري تعالى
وذات الوجود بدوامه حتى لا يتصور وجود الباري تعالى الا والعالم موجود معه
واما عند المسلمين فان الباري تعالى موجود ولم يكن شيء موجودا معه فظهر من
هذا ان من اطلاق الفلاسفة المحدث على العالم لا يرتفع النزاع بينهم وبيننا

واما ادلة اهل الاسلام على حدوث الاجسام كثيرة ونحن نورد بعضا منها
وهو انه لو كان جسم ازليا فاما ان يكون ذلك الجسم متحركا او ساكنا لا يجوز ان
يكون متحركا لان حقيقة الحركة هي الانتقال من حال الى حال فمسبوقية هذه
الحقيقة بغيرها لازم لها والمسبوقية بالغير للشيء الازلي محال فالجمع بين الحركة
والازلية محال فظهر استحالة تحرك الاجسام في الازل ولا يجوز ايضا ان يكون
ساكنا لان الاجسام عند الخصم اما فلكي واما عنصري اما السكون على الفلكيات
محال وعلى العنصريات فجائز وقد اوضحنا ان ثبوت الحركة في الازل محال
فتبين ان وجود الجسم في الازل محال اما الشبهة التي اوردها الفلاسفة على هذه
المسئلة فاولها تخصيص خلق العالم بوقت معين اما المرجح اولا والاول
غير جائز لان قبل خلق العالم عدم محض ولا امتياز في العدم المحض ولا
اختصاص فيه والثاني ايضا محال لان ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر
بلا مرجح محال في بديهة العقل فظهر ان العالم لو كان محدثا لم يخل من هذين
القسمين ولما كان القسمان محالين كان حدوث العالم ايضا محالا
واما الجواب عنها فهو انه لم لا يجوز ان يرجح القادر المختار احد الطرفين على
الآخر بلا مرجح وهذا ايضا لازم عليكم لان اجزاء فلك الثوابت متساوية
في الطبيعة فاختصاص الكواكب ببعض اجزائها من جانب الفلك لا محالة ترجيح طرفي
الممكن على الآخر بلا مرجح وايضا المتماثلان المنفصلان عند الوهم من الفلك

المتسل حتى ينفوذ الفلك الخارج المركز فلكون احد نصفي المتمم ثخينا والآخر رقيقا
ترجيح بلا مرجح لان طبيعة كل اجزائه واحدة ومن جملة المعارضات تعيين
القطب والمنطقة والمحور وههنا معارضات كثيرة ذكرناها في كتبنا المبسوطة
وثانيها ان لا شك في ان العالم محدث وقبل حدوثه ممكن الوجود لذاته
والا لكان ممتنع الوجود لذاته وح ينقلب الممتنع لذاته واجبا لذاته
ولما كان ممكنا فامكانه صفة وجودية او عدمية فان كان عدميا لزم
ان يكون الامتناع ثبوتيا وثبوت الامتناع موجب لثبوت الممتنع فالممتنع
لذاته ممكن لذاته هف وان كان ثبوتيا وهو غير اقتدار القادر عليه لان
القادر يمكنه ايجاد الممكن ولا يمكنه ايجاد الممتنع فلولا امتياز الممكن عن الممتنع
في نفسه بامر عايد اليه لم يكن اقتدار القادر على ايجاد الممكن اولى من اقتداره
على ايجاد الممتنع فظهر ان امكان الوجود وصف ثبوتي غير تمكن القادر على
ايجاده فلذلك الوصف محل فمحله ان كان هو المحدث عاد الكلام في انه كان
قديما اما الجواب عنها فهو ان لا نسلم وجوب قيام الصفة بالموصوف اذا
وصفنا شيئا بشيء ولا يجوز قيامها بغيره فهذا على المستدل ان المحدث قبل
وجوده ممكن الوجود فالمعدوم موصوف حال عدمه بامكان وجوده وذلك
الامكان اما معدوم واما موجود فان كان معدوما لم يكن له تحقق بالاتفاق
وان كان موجودا يلزم قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم وليس له ان

يقول

يقول لما كانت الصفة موجودة ينبغي ان يكون الموصوف موجودا فان
قيل لا نقول ان المعدوم حال العدم ممكن الوجود ولكنا نقول ان المحدث
قبل وجوده له امكان في الجملة ولما كان ذلك صفة ثبوتية لابد له من محل
اجيب بان دعوى الامكان المطلق بلا تعيين الموضوع غير ممكن وح يجب
تعيين موضوع الامكان فان كان هو المحدث فالمحدث قبل حدوثه
ممكن الوجود ولا شك انه قبل حدوثه معدوم فكان المحكوم عليه بالامكان
معدوما ولما كان الامكان صفة معدومة استحال ان يكون صفة ثبوتية
ولا حاجة الى محل ثابت وان كان موضوع الامكان شيئا غير المحدث
موجودا فذلك هو المصادرة على المطلوب وان قيل لا نسلم ان الامكان
صفة ثبوتية والدليل على ذلك من وجهين الاول لو كان الامكان موجودا
لزم ان يكون له امكان آخر ويلزم التسلسل الثاني المعدوم محكوم عليه بالامكان
ووصف الشيء يستحيل حصوله في غيره فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا يلزم
قيام وصف الشيء بغيره وهو محال سؤال ثالث لو كان الامكان مستدعيا
للمادة يلزم ان يكون للمادة مادة اخرى وان يكون العقول كلها مادية
ولئن قال ان الاحتياج الى المادة انما هو للمحدث لانه قبل حدوثه لم يكن موجودا
ولابد للامكان من محل فلابد من تحقق شيء يكون محلا لذلك الامكان واما
العقول والمادة لما كانت قديمة فامكانها قائم بذواتها فلا حاجة لها الى

الا دة اجيب بان معنى امكانها انها لو كانت ذواتها فامكانها مفتقرا الى الوجود
لكن وجودها بالغير وامكانها لذاتها والموقوف عليها بالغير متأخر عنها
بالذات فامكانها متأخر عن وجودها ومتقدم عليه مف وثانيها
ان تقدم الباري تع على العالم اما بالزمان واما لا بالزمان فان كان
بالزمان يلزم من تقدم الباري تع قدم الزمان ولئن قيل ان تقدم الباري تع
على العالم ليس قبل قدم عدم العالم ووجود الباري تع نجيب بان عدم العالم
بعد وجوده قد يحصل مع ذات الله تعالى فههنا عدم العالم ووجود الباري تع
قد حصلا مع ان العالم بهذا الاعتبار لا يكون محدثا فثبت انه لا بد مع وجود
الباري وعدم العالم قيد آخر وهو القبلية وتلك القبلية ليست محض
الاعتبار الذهني وهو لا يطابق ما في الخارج والا فالباري تع غير متقدم
في ذاته على العالم فلا بد ان يكون وصفا في الخارج وليس هو شيئا محضا
لانه نقيض اللاشيء الذي هو عدمي لكونه بحيث يصح حمله على المعدوم
والمحمول على المعدوم معدوم فهو ثبوتي فهو يستدعي محلا ثابتا فاذا ان
قد وجد [illegible] العالم شيء يكون قابلا لهذه القبلية لذاته وذلك الحامل هو الزمان
فقد وجد قبل اول الحوادث زمان والجواب الذي ذكرتموه ان
دل على افتقار الحدوث الى الزمان فعندنا ما يدل على نفي الزمان وهو من
وجوه الاول ان الزمان لو وجد لكان وجوده اما في الماضي او في المستقبل

او في

او في الحال والاولان باطلان لان الماضي هو الذي كان موجودا او عدم
الآن والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره وهو بعد لم يحضر فلو لم يكن البتة
وجود الآن استحال كونه ماضيا ومستقبلا وتعين ان يكون له وجود في الآن
لانه لو وجد في الآن لكان اما ان يقبل القسمة او لا يقبلها فان قبلها فاذا
افترض فيه جزءان فعند حصول النصف ما لم يكن الثاني حاصلا وعند مجيء النصف الثاني
يكون النصف الاول فانيا فلا يكون الحاضر من الزمان حاضرا هذا خلف وان لم يقبل
القسمة كان الحاضر مما لا ينقسم وعند فواته يحضر شيء آخر غير منقسم
فيلزم منه تتالي الآنات وهو مح فثبت ان القول بوجود الزمان مح فان قلت
هذا الدليل بعينه يقتضي نفي الحركة وهو مكابرة قلت لا يقتضي الى نفي الحركة
ولكن الى انها مركبة من اجزاء لا تتجزى فان ذهبت الى مسئلة اثبات
الزمان امكن الاعتراف بتقدم بعض الآنات على البعض وذلك التقدم يكون
زمانيا والا لزم التسلسل في ازمنة غير متناهية يحيط بعضها بالبعض وذلك مح واذا
حصل هذا التقدم لا بالزمان عقلنا ثبوت التقدم من غير حصول الزمان وذلك
يتضح في قولهم ان تقدم الباري على العالم يجب ان يكون [illegible] الزمان وهذه النكتة
كافية في هذا الموضع اما سائر النكت على الاستقصاء مذكورة في الملخص قال الرازي
الصغير ان الدليل الذي ذكره وهو ان الجسم الازلي اما متحرك واما ساكن
منظور فيه اذ لا نسلم ان الجسم الازلي في الازل اما متحرك او اما ساكن اذ الازل

عبارة من الازمنة الغير المتناهية لم لا يجوز ان يكون الجسم الازلي في بعض الازمنة
متحركا وفي بعض الازمنة ساكنا فالحصر ممنوع وليس سلمنا لم لا يجوز ان يكون الجسم الازلي
متحركا في جميع الازمنة الغير المتناهية غاية ما في الباب ان الحركة الواحدة لا يجوز
ان يكون ازليا واما وجود الحركات الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية بحيث يكون
كل حركة مسبوقة بحركة اخرى فغير ممتنع وهذا عين مراد الحكماء ولئن سلمنا لكن
لم لا يجوز ان يكون الجسم الازلي ساكنا في الازل وايضا لا نسلم ان الحركة جائزة
على كل العناصر اذ قد صرحوا باستحالتها على كلياتها واما الجواب الذي ذكره
عن الشبهة الاولى فمنظور فيه ايضا لان تخصيص الايجاد ببعض الاوقات لا من
جهة مرجح بل المبدأ الاول كاف في ايجاد العالم والا يلزم تخلف المعلول
عن علته التامة وهذا في بديهة العقل ممتنع واما النقوض التي اوردها ظاهر
الاندفاع لان منشأ الاختلاف لعلل الفاعلية وكما يقع الاختلاف بحسب العلل
القابلية في الفطرة الثانية في المركبات حتى يفيض عليها صور مختلفة كالصور
النباتية والحيوانية وغيرها كذلك يجوز ان يتصل بالافلاك صور كمالية
بحسب اختلاف القوابل في الفطرة الاولى وتلك الصور الكمالية موجبة لان
يكون تلك الافلاك خارج المركز والآخر تدويرا والآخر متمما الى غير ذلك
وهذه الاختلافات لم يكن بلا مرجح بل جهات العلل الفاعلية مرجحة
واما حديث القطب والمنطقة والمحور فلا يصح للنقض لانها امور لا وجود لها

الا في الوهم

الا في الوهم واما جوابه عن الشبهة الثانية ايضا فمنظور فيه اذ حاصله كلام هو
معارضة في بعض المقدمات من الدليل وتقرير المعارضة هو ان امكان
الحادث سابق على وجوده وهو اما موجود او معدوم فان كان معدوما
في الخارج لم يكن محتاجا الى موضوع موجود وح يبطل احدى المقدمات وان
كان موجودا لم يخل من ان يكون الصفة الموجودة مستدعية للموضوع الموجود
او لم يكن فان لم يكن يبطل تلك المقدمة وان كانت مستدعية له فذلك الموضوع
ليس ماهية الحادث فيلزم قيام الصفة بغير الموصوف وهذا مح وجوابها اما
ان الامكان معدوم ولا نسلم ان الامكان المعدوم ليس يستدعي موضوعا موجودا
وانما لم يكن مستدعيا له اذا لم يكن متعلقا بامر خارجي فكان دالا على وجود آخر
في الخارج كالاعدام فان العمى مثلا وان لم يكن موجودا في الخارج لكن لما كان
متعلقا بموضوع خارجي كان دالا على وجود امر خارجي كذلك الحدوث والقدم
وان لم يكونا موجودين في الخارج الا انهما يدلان على وجود ذات يتصف بهما
في الخارج فان قيل امكان كل شيء اذا كان له لذاته كان عارضا له لذلك الشيء بالضرورة
صح ان يستحيل ثبوته لغير ذلك الشيء اجيب بان لامكان الحادث اعتبارين اعتبار
من حيث الذات وبهذا الاعتبار يكون محله ماهية الحوادث واعتبار من
حيث انه متعلق بالغير وبهذا الاعتبار موضوعه الامر الذي رجح له الشيء ثانيا
لا يستلزم عدمية الامكان في الخارج فاثبات الامكان وتقرير المقدمات لي

الدليل مستدرك اجيب بانه اثبات الحكمة ليسوا مبتوصين لاثبات الامكان
وانما هي مقدمة زادها الامام على انها لا يتم اذ لا نسلم ان الامتناع نقيض
الامكان بل اللاامكان الذي يصدق على الامتناع والوجوب وثانيا
لا نسلم انه لو كان عدميا كان الامتناع ثبوتيا اذ لا يلزم من عدم احد
النقيضين وجود النقيض الآخر وارتفاع النقيضين في الصدق جائز لا في
الوجود واعلم ان الاستدلال على هذا الحكم تارة بالامكان الذاتي
واخرى بالامكان الاستعدادي والدليل الذي نقله يمكن حمله على الوجهين
اما الوجه الاول فهو ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود والا لزم
الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وامكان وجوده
ليس نفس قدرة القادر والا يلزم ان يكون تعليل قدرة القادر بامكان المقدور
تعليل الشيء بنفسه فثبت ان الامكان غير قدرة القادر وليس جوهرا بل هو يكون
عرضا اضافيا وح يجب ان يكون له محل وذلك المحل لا يجوز ان يكون مفارقا
من الحادث والا لم يكن محلا لامكانه فتعين انه مقارن له ولا نعني بالمادة
سوى هذا سواء كان الحادث حالا فيها كما في الصور والاعراض او متعلقا بها
كما في النفوس ولا يرد على هذا الدليل سؤال سوى ان يمنع ويقول لا نسلم ان امكان
وجود الحادث محتاج الى المحل وانما كان محتاجا اليه اذا كان موجودا في
الخارج وهذا مم وقد اشار افضل المحققين الى جواب هذا السؤال في شرح

الاشارات

الاشارات وقال امكان وجود الحادث اما امكان وجود الممكن في المادة
واما امكان وجوده لا في المادة اما على الثاني فالممكن قديم اذ لو كان
حادثا كان مسبوقا بامكانه وامكانه لا يكون في موضوع اصلا لانا قد فرضنا
ان ذلك الممكن مفارق من جملة الموضوعات في امكانه جوهر قائم بنفسه
واما الوجه الثاني فلما ثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن وامكانه اما
كاف في فيضان وجوده من المبدأ او لم يكف فان كان كافيا فيه ينبغي
ان يكون موجودا ازلا وابدا وقد فرضنا حدوثه هف وان لم يكف فلا بد له
من شرط حادث وذلك الشرط مسبوق بحادث آخر فيلزم التسلسل وهذا التسلسل
لا يجوز ان يكون على سبيل التساوق بل على سبيل التسابق وذلك الحادث
انما يكون موجودا اذا كان لكل حادث من الحوادث المتسابقة موجودا ثم
العدم وكلما وجدت الحوادث متنازلة صار وجود ذلك الحادث قريبا من
افاضة المبدأ اياه الى ان ينتهي السلسلة صار الحادث موجودا ويسمى هذا
القرب والبعد من افاضة المبدأ امكانا استعداديا لانه كيفية قرب من
افاضة المعلول ولا شك ان لذلك القرب والبعد موضوعا في الخارج وذلك الموضوع
هو المادة ومن هذا قد اتضح جواب السؤال الثاني والثالث انه مندفع
لان امكان الحادث امكان وجوده في الامر الخارجي بخلاف امكان المعقول
فانه متعلق بمهياتها ولما كان الامكان امرا اعتباريا توقف تحققه على

تحقق المهية والوجود في العقل وتقدمه على الوجود الخارجي عليها مغفر ان العقل
يحكم اولا بالامكان ثم بالاحتياج الى المؤثر ثم بالوجود الخارجي لان
الامكان موجود في الخارج متقدم على وجود المهية في الخارج والحق ان الاغلاط
التي اوردها الامام من جهة انه لم يفرق بين الامور الذهنية والوجودات
الخارجية واما ما قال ان الزمان لو وجد لكان وجوده اما في الماضي
او في المستقبل او في الحال والاولان باطلان لان الآخر منتظر فيه نظر لانا لا نم
الحصر فان الزمان ليس بموجود في زمان فضلا عن ان يكون ماضيا او
مستقبلا او حالا بل الزمان موجود في حد نفسه والوجه ان يقال لو كان
الزمان موجودا لكان اما ماضيا او مستقبلا او حالا سلمنا لكنه لم لا يجوز
ان يكون ماضيا او مستقبلا قوله لان الماضي هو الذي كان حالا ثم
صار معدوما والمستقبل معدوم فان اردتم انه ليس بموجود اصلا فممنوع
وان اردتم انه ليس بموجود الآن فمسلم ولكن لا يلزم من انتفاء الاخص
انتفاء الاعم سلمناه لكن نختار ان الآن يقبل القسمة قوله لو انقسم
لم يكن جميع اجزائه بالفعل قلنا لم لا يجوز ان يكون الموجود منقسما بالوهم مع
انه لا يكون قارا قوله فان ذهبت الى اثبات الزمان لزمك الاعتراف
بتقدم الآنات على بعض وذلك التقدم لا يكون زمانيا والا لزم التسلسل قلنا
لا نم التسلسل وانما يلزم لو كان للتقدم والتاخر العارضان لاجزاء الزمان

باعتبار زمان آخر وهو مح? بل التقدم والتاخر انما يعرضان للزمان بحسب
الزمان المغاير لها واما عروضها للزمان بحسب نفسه وفي هذه المواضع
نكت ودقائق الا ان هذا المختصر ليس موضع ايرادها وهذا اذا ان المناظرة
والا فالحق الصحيح هو ان العالم محدث والباري تعالى فاعل مختار لان العالم
متغير ولا شيء من المتغير بازلي اما الصغرى فلانا نشاهد الحركات والسكنات
والتغيرات في العالم واما الكبرى فلان التغير حادث ولا شيء من الحادث
بازلي ولما ثبت ان العالم محدث ثبت ان الحق تعالى فاعل مختار اذ لو كان
موجبا بالذات لكان العالم قديما وقد بان بطلانه والله ولي التوفيق
في استقصاء الحق بالتحقيق **المقالة الرابعة** في احوال الاجسام فيها اربع مسائل
المسئلة الاولى في اثبات الجزء الذي لا يتجزى قال الرازي الكبير اما ترجيح
المذاهب لما كان مشهورا فالاشتغال بادلة المثبتين اولى منها انهم قالوا
ان الحركة لو كانت مركبة لكانت من اجزاء كل منها غير قابل للقسمة لكن
المقدم حق فالتالي مثله اما بيان المقدم هو ان الحركة لما كانت مركبة من
اجزاء اندكوره? فالقدر الذي ينطبق على كل واحد منها من المسافة اما
منقسم او غير منقسم فان كان منقسما فالجزء الذي من الحركة ينطبق في القطع
على النصف الاول من جزء المسافة متقدم على ما يقطع النصف الثاني منه فيلزم
انقسام الحركة وقد فرضناه غير منقسم ولما بطل هذا القسم لزم ان يكون

كل مقدار من المسافة ينطبق عليه جزء مما لا يتجزى من الحركة غير منقسم فالمسافة ايضا مركبة
من اجزاء لا تتجزى واما وضع عكس المقدم فهو ان لا شك ان الحركة صفة موجودة
في الخارج والا لكان حال الجسم بعد فرض الحركة كحاله قبل وضعها فلم يكن الجسم
متحركا بعد فرض الحركة فثبت ان الحركة صفة موجودة ولا شك ان اجزاءها لا بد لها
في الوجود دفعة واحدة كل الموجود منها جزء من اجزائها فما وجد من اجزائها
اما منقسم او غير منقسم فان كان منقسما كان له جزءان ولا محالة ان وجد
الجزء الاول فالجزء الثاني لم يوجد بعد ولو وجد الجزء الثاني كان الجزء الاول
منقضيا فالذي فرضناه موجودا لم يكن موجودا بل الموجود بعض منه وقد فرضنا
انه بتمامه موجود هف وايضا الكلام في هذا البعض كالكلام في الكل فعلم ان
كل جزء من اجزاء الحركة اذا انقسم لم يكن موجودا بتمامه فالموجود منها لم
يكن منقسما فمتى انقضى جزء فقد جزء آخر غير منقسم فعلم ان الحركة مركبة من
اجزاء لا تنقسم قال الرازي الصغير الحركة مقولة بالاشتراك على معنيين
الاول امتداد متصل من المبدأ الى المنتهى ويسمى الحركة بهذا الاعتبار قطعا
وليس بموجود في الخارج لان المتحرك ما دام في الحركة ولم يصل الى المنتهى
لم يحصل ذلك الامتداد بتمامه واذا بلغت المنتهى انقطعت بل هي غير موجودة
الا في الذهن لان للمتحرك نسبة الى الجزء المتروك من المسافة ونسبة الى الجزء
الذي يدركه فاذا ارتسمت النسبتان في الخيال تخيل امر ممتد من اول المسافة الى

الى آخرها

الى آخرها والمعنى الثاني حالة يعرض للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى ويسمى الحركة
بهذا الاعتبار توسطا والحركة بهذا المعنى متشخص موجود في الخارج مستمر
فيما بين المبدأ الى المنتهى لكن غير مستقر بحيث لا يكون في حد من حدود المسافة
الا آنا واحدا بحيث لم يكن قبله ولا بعده في ذلك الحد والمنطبق على المسافة
انما هو الحركة بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فلما تمهدت هذه المقدمة نقول المراد بالحركة
المذكورة ان كان هو القطع لا نسلم انه موجود في الخارج وان كان هو التوسط
لا نسلم ان الموجود منه جزء من الحركة بمعنى التوسط لا جزء له اصلا وهي في الوجود
والتدريج انما هو الحركة بالمعنى الاول وهو معنى القطع هذا هو تحقيق هذا المقام
ولئن سلمنا ان ما ذكره دال على وجود الجزء لكن عندنا ما ينفيه وهو ان كل متحيز
فان يمينه غير يساره وقدامه غير خلفه فلا بد من قبول القسمة لاسيما الوهمية فالقول
بوجود متحيز لا ينقسم بوجه من الوجوه انكار لما تقتضيه صريح العقل

المسئلة الثانية

في ان الجسم كما كان قابلا للقسمة الوهمية قابل للقسمة الانفكاكية والمخالف انما هو ذيمقراطيس
ومذهبه ان الجسم المحسوس مركب من اجسام كل منها قابل للقسمة الوهمية ولكن غير قابل
للقسمة الانفكاكية وقد احتج ابو علي في كتاب الشفاء والاشارات على فساد هذا
المذهب بحجة ان كل واحد من تلك الاجزاء لما قبل القسمة الوهمية لا بد له
من فرض نصفان ولما جاز ان يكون نصف هذا الجزء عين نصف ذلك الجزء في الانقسام
الانفكاكي كذلك يجوز ان يكون بين نصفي جزء واحد قسمة انفكاكية ولما جاز ان يكون

بين نصفي جزء واحد اتصال رافع للتعدد ولان جميع الاجزاء لها طبيعة واحدة
ولها مهية واحدة لان مهيتها انما هي مهية الجسمية وهي في الجميع متساوية وحكم
الشيء حكم مثله فعلمنا ان كل ما جاز على واحد منها جاز على كلها فظهر ان ما قبل
القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية الحقيقية قال الرازي الكبير اعلم ان لهذه الحجة
عدة اعتراضات الاول ان بناء هذه الحجة على ان الاجزاء الجسمانية
متساوية في تمام المهية وهذا غير مبرهن لانه جاز في العقل ان يكون مهية كل جزء
بخلاف الجزء الآخر ومتى كان كذلك لم يلزم من صحة الانفصال على الجزئين صحته
على نصفي جزء واحد وان استدل على تساويها في تمام المهية بان مهية الجسمية
واحدة فالاجزاء متساوية فيها ولا مهية لها سواها فلو وقع اختلاف لكان بنوع
الاشياء غير الجسمية وذلك الشيء اما صورة قائمة بالجسم واما اعراض قائمة به وعلى التقديرين
لم يكن اختلاف تلك الاجسام من حيث انها اجسام اجيب بان ما ذكرتم من ان كل
ما يجوز على الاجسام كلها لو صح لزم ان يكون الاجسام الفلكية قابلة للكون والفساد وهذا
عندكم ايضا ولئن اعتذرتم عن هذا بان الاجسام الفلكية وان كانت مساوية للاجسام العنصرية
في الجسمية لكن مادة الفلكيات مخالفة لمادة العنصريات فنقول لم لا يجوز ان يكون لكل جزء
منها مادة مخالفة لمادة الجزء الآخر فح لا يلزم ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر
الثاني ان مدار كلامكم على ان الاجسام متساوية في الجسمية وهذا الكلام قبل البحث وان رأى حسنا
لكن بعد البحث التام لا طائل تحته لان الجسم الذي يزعم انه محسوس ليس بمحسوس لان الحس البصر

ولا يحس

ولا يحس اللمس وانما المحسوس اعراض قائمة به كالمقدار وغيره وح نقول سلمنا ان المقادير متساوية
في المقدارية لكن لم قلتم انه يلزم من استواء المقادير استواؤها في تمام المهية وذلك لانه
لا يلزم من الاستواء في اللوازم الاستواء في الملزومات سلمنا ان الاجسام باسرها متساوية
في المقدار وفي قبول المقدار وفي وجوب الوقوع في الحيز والمكان والوضع لكن كل هذه الاشياء
احكام الجسم ولوازم مهيته ولما لم يلزم الحكم بتساوي الاجسام في مهيته واعلم ان دفع هذا السؤال
بالبرهان في غاية الصعوبة الثالث ان اجزاء الجسم وان كانت متساوية في مهية الجسمية لكن لا شك
ان كل واحد بحسب تعينه وتشخصه مخالف للآخر ولانها باسرها متساوية على زعم هذا المستدل وكل واحد
منها بخلاف الآخر في تعينه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتعين كل واحد منها مغاير للجسمية
التي هي القدر المشترك بين تلك الافراد وبعد تبيين هذا نقول كل جزء وان كان من حيث عموم
الجسمية قابلا لحكم كان الاجزاء الباقية قابلة له لكن لم لا يجوز ان يمتنع تعين كل جزء من هذا الحكم وامتنع حصول
ان افراد النوع الواحد وان تساوت في تمام المهية النوعية لكن التشخص المعين يحتمل ان يكون جزءا من
اجزاء المقتضي لذلك الحكم او كان مانعا عنه وعلى التقديرين لا يلزم ان يصح على كل فرد من نوع ما يصح على
الفرد الآخر الرابع لو لزم ان يصح على كل فرد من نوع ما يصح على الفرد الآخر من ذلك النوع لزم صحة
انتقال الاعراض لان السواد القائم بهذا المحل مثل السواد القائم بذلك المحل من حيث انه سواد فكما
يصح على هذا السواد ان يقوم بهذا المحل ايضا وبالعكس وهذا يقتضي امكان انتقال الاعراض وايضا يلزم
ان الحيوانية لم يلزم من تقوم حيوانية الانسان بالناطق تقوم حيوانية الفرس فان قلت هذه
الاشياء ممكنة بالنظر اليها منشئة لاسباب خارجية قلت لكن هذا الامتناع امتناع بحسب الغير مثل التركيب والزوال

فاذا جاز اختلاف افراد النوع الواحد في هذه الازمنة لاسباب خارجية فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في افراد
نوع الجسم فبطل حجتهم بهذه السؤالات قال الرازي الصغير مذهب ذيمقراطيس ان الجسم البسيط متشابه الاجزاء
مركب من اجزاء صغار قابلة للقسمة الوهمية غير قابلة للقسمة الانفكاكية واما تقرير كلام الشيخ في فساد هذا
المذهب ان امكان القسمة الوهمية مستلزمة لامكان القسمة الانفكاكية لان القسمة الوهمية محدثة للاثنينية
لا محالة وذلك الجزء المقسوم يمكن انفكاكه اذ لو كان الانفكاك ممتنعا فاما لذاته وذلك الجزء
وهو ممتنع انفكاك جزء الجسم المقسوم من الجزء الآخر لان الاجزاء بأسرها متشاركة في الطبيعة
واما لغيره فامكان الانفكاك نظرا الى ذاته ثابت محقق والمطلوب هذا القدر فلما ثبت امكان الانفصال
بين الجزئين الوهميين ثبت امكان الانفصال بين الجزئين الخارجيين لما قبل القسمة الوهمية
قبل القسمة الانفكاكية بالقياس الى الطبيعة فلما تقرر هذا الدليل علم انه لا يرد شي من هذه الاعتراضات
اما الاول والثاني فلان ذيمقراطيس معترف بان الاجزاء الصغار بحسب الطبيعة متساوية
فكلام الشيخ عليه الزامي والدفع باحتمال الاختلاف غير ممكن واما الثالث والرابع فلان المدعي
امكان الاتحاد والانفكاك في الحكم بحسب الذات ووقوع الاختلاف باعتبار امر خارج عن ذاته
لا ينافي ذلك والله اعلم بالتحقيق **المسئلة الثالثة** في اثبات الهيولى قال الشيخ ابو علي في اثباتها في
الشفاء ان الجسم قابل للقسمة الوهمية وهو قابل للقسمة الانفكاكية فالاجسام من حيث
الجسمية قابلة للانفصال وقد صح ان كل واحد قبل قبول الانفصال متصل واحد فقد صح ان الجسم متصل قابل
للانفصال وما يقبل الانفصال غير الاتصال لان القابل يجب وجوده عند وجود المقبول والاتصال
غير باق عند طريان الانفصال فظهر ان قابل الانفصال غير الاتصال فالجسم مركب من

الانفصال

الاتصال وشيء قابل للانفصال قال الرازي الكبير الحجج التي بناء هذه المسئلة عليها قد ابطلناها
سابقا فقد ريكم في هذه المسئلة ضعيف جدا وهي انك قلت ان الجسم متصل وقابل للانفصال
ان اردت به ان الجسم امر واحد وقابل لان يكون اثنين فهذا حق ولكن لا يلزم من هذا الكلام
الا مغايرة الوحدة والكثرة للجسم ولا يلزم منه ان يكون تركيب في الجسم وان اردت بالاتصال
والانفصال شيئا آخر فبين حتى يرد عليه النفي والاثبات اذ التقدير مسبوق بالتصور
ولئن اعرضنا عن البحث عن ماهية الاتصال والانفصال نقول لم لا يجوز ان يكون مقتضى الاتصال
وقابل الانفصال هو الجسم وان قال بينهما المنافاة فان الامر الواحد الذي هو الجسم
لا يقبل الوصفين المتنافيين بحسب الا يجوز ان يكون ماهية الجسم مقتضية للاتصال بشرط
ان لا يوجد قاسر يقتضي الانفصال واذا وجد ذلك القاسر يصير موصوفا بالانفصال قال
الرازي الصغير المراد بالاتصال الصورة الجسمية وبالانفصال زوالها وبيانه ان الجسم
لما لم يكن مشتملا على مفاصل بالفعل يكون متصلا بالذات واتصاله ذاتي اذ لو لم يكن في نفسه
متصلا فهو في نفسه منفصل فح كان مشتملا على مفاصل بالفعل والمعنى بالصورة الجسمية الا
تلك الهوية الاتصالية الذاتية للجسم وبهذا اندفع السؤال الثاني لان ظاهر ان الانفصال
على الجسم يزيل اتصاله وينعدم ذلك الجسم ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فلم يكن
الجسم قابلا للانفصال لامتناع اجتماع القابل مع المقبول فوجب **المسئلة الرابعة**
في كيفية تقرير الهيولى قد بين الشيخ في كتاب الاشارات على ان الجسمية ليست علة للهيولى
وحاصله ان الهيولى لما تقدم ترجيحها على الشكل والمقدار وهما امران يكونان مع الجسمية

او تبدل الجسمية فلو كانت الجسمية علة للهيولى لزم الدور قال الرازي الكبير وهذا البرهان
ضعيف جدا لا طايل تحته لان مداره على ان الشكل مع الجسمية او تبدلها وهما باطلان لان
الشكل نوع من الكيفيات المختصة بالكميات وهو هيئة تحصل بسبب احاطة الاطراف بالسطح او
بالجسم ولما كانت هذه الهيئة انما تحصل بسبب احاطة الاطراف كانت متاخرة عن تلك الاحاطة
واحاطتها بالسطح متاخرة عن وجوده لان احاطتها بالسطح اضافة بينهما وبين السطح
والاضافة بين الشيئين متاخرة عن كل واحد من المضافين ممتاز وجود [illegible] الاطراف
متاخر عن الجسم بمعنى المقدار والجسم الذي هو المقدار متاخر عن الجسم الذي هو مركب من
المادة والصورة متاخر عن الصورة لوجوب تاخر المركب عن البسيط فثبت ان
الشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يقول العاقل الشكل اما ان يكون متقدما على
الجسمية او يكون مقارنا لها فظهر ان كلام ابي علي اكثره خرافات لا فايدة فيه وقد ثبت التحقيق والتفتيش
يحسبه الظمآن ماء وبعده يظهر انه كسراب بقيعة قال الرازي الصغير مدعى الشيخ ان الجسمية المخصصة
ليست علة للهيولى ولما كان الشكل والتناهي من جملة المخصصات للجسمية لا يلزم تقدمها
على الجسمية المخصصة واما ما لزم من كلام الامام هو ان الشكل والتناهي متاخران من
ماهية الجسمية فلا يكون قادحا **المقالة الخامسة** في اقسام الاجسام وفيها مسئلتان
المسئلة الاولى في الاجسام الفلكية الشيخ اقام البرهان على ان المحدد لا يحدد الجهات
الا بوسط المحيط والمركز وذلك المحدد لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام والا لكانت
الجهة محددة له فلا يكون المحدد محددا هف قال الرازي الكبير وعلى هذه الحجة اعتراضات كثيرة

اعراضا عنها

اعراضا عنها وحاصل الحجة ان الفلك محيط بكل الاجسام وغير قابل للخرق والالتيام
والكون والفساد ولكن قد حكم ابو علي بان لا جسم من الاجسام الفلكية ولا شي من
الكواكب قابل للكون والفساد وحاصل هذه المسئلة دعوى عامة في كل الاجسام
الفلكية بحجة خاصة وهذا لا يستقيم وبطلانه اوضح من ان يخفى ولما لم تثبت هذه المقدمة
التي هي مدار واصل لعلم الهيئة فحينئذ يبطل علم الهيئة عن اصل قال الرازي الصغير الحجة
التي اوردها الشيخ شاملة لجميع الافلاك والافلاك متحركة بحركة مستديرة ولا
يصح عليها الحركة المستقيمة بل ممتنعة وامتناع الحركة المستقيمة مصحح لتلك الاحكام
واما ان هذه المقدمة لم تثبت على عمومها فالحق لكن من اين لزم ان هذه المقدمة
باطلة حتى يبطل علم الهيئة بالكلية اذ لا يلزم من عدم الثبوت ثبوت العدم
المسئلة الثانية في الاجسام العنصرية لا شك ان اثبات المزاج مبني على ان العناصر
تقبل الاستحالة في الكيفيات والاستحالة هي ان العناصر حال بقاء صورها النوعية
تقبل الاشتداد او الضعف اي التنقص في كيفياتها لكن الشيخ اعتمد في اثبات الاستحالة
على ان الماء اذا تسخن زالت برودته وعرضت له الحرارة فعلمنا ان المائي كيفية
البرودة قابل للاستحالة قال الرازي الكبير وهذا الكلام حق لكن نتيجته ان العنصر قابل
للاستحالة في الكيفية الواحدة هي البرودة ولكن اقام البرهان على ان النار حال بقائها
يمكن ان تضعف حرارتها وعلى ان الارض حال بقائها ايضا تقبل الاستحالة فان
قلت اليس انه اقام البرهان على ان هذه الاربعة تقبل الكون والفساد قلت نعم ولكن لم يلزم منها

في الكون العنصري بل الاستحالة والقول بالمزاج فرع القول بالاستحالة واذا لم يثبت الاستحالة
في جميع كيفيات العناصر لم يثبت القول بالمزاج ولما كان اثبات الاستحالة في كل
الكيفيات اصل اثبات المزاج واثبات المزاج اصل علم الطب وهذه الحجة انما
اثبت الاستحالة في كيفية واحدة والحجة الثانية في صورة واحدة لا ينتج الحكم العام
فبطل اصل الطب على قوله فعلم ان احكام الطب والهيئة والنجوم مموهة ومزخرفة
وهذا القدر كاف في هذا الباب كيف قال الرازي الصغير لما تقصى احوال المركبات
وجدنا ما تشابه الاجزاء ولم يكن لها حرارة النار وسيلان الهواء وبرودة الماء
وجمودة الارض وهذا دليل على ان لها كيفية متوسطة من كيفيات العناصر وحصول الكيفية
المتوسطة بدون الاستحالة ممتنع وهذه القضية تقرب ان يكون من البديهيات والتنبيه
عليها ببعض الصور كاف وتكرار قوله ان اصل الطب بواسطه هذا ابطل من تشكل هذا
الفاضل غريب عجيب **المقالة السادسة** في النفس قال الرازي الكبير ونحن نبين في
هذه المقالة ان النفس مدركة للجزئيات لان اكثر مباحث ابي علي في علم النفس
مبني على ان النفس ليست بمدركة للجزئيات وهذا باطل والبرهان على فساده انه يمكننا
حمل الكلي على الجزئي بحيث نحكم بان هذا الشخص انسان والقاضي على الشيئين لابد
وان يحضره المقضي عليهما فينا شيء يدرك الكلي والجزئي معا فالمدرك للكليات
هو النفس فالمدرك للجزئيات هو النفس وهذا البرهان مع وجازته وفي كلمة
ما قال ابو علي في كتاب النفس بطولها ومن لم يحظ وافر من علم الحكمة والاطلاع على اصولها

علم هذا

علم بهذا الكلام ان ما قال ابو علي في اثبات ان النفس الارضية والحيوانية والفلكية باطل
واخفافه وهذا البرهان على صحته مع ظهوره من اعجب العجائب والاطلاع عليه ليس الا
بحكم السعادة الازلية قال الرازي الصغير كلام الشيخ وجمهور ارباب التحقيق ان
النفس مدركة للكليات والجزئيات لكن صور الكليات منطبعة في النفس وصور
الجزئيات في الآلات والحواس وحكم الكلي على الجزئي ليس بقادح في هذا
ولكن قد حررنا فيما سلف بعض الحق فلا نعيدها



فرغ من كتابة هذه الاوراق اصح العباد الى فضل الله الغني
مسعود بن فضل الله الحسني الحسيني الاصفهاني
جعل مجده وادام فضل الله الابدي
ومسعود الى مضى الرحمن في
دار السلطنة اصفهان صينت
عن الحدثان في اواسط
شهور سنة ثمانين
بعد الالف
الهجرية



[illegible]

هو

فائدة حسابية من كفاية المنصورية

واما النسبة التأليفية وتقال لها النسبة المؤلفة والتناسب التأليفي ايضا لاعتبارها
في صناعة التأليف اعني الموسيقي فهي ان تكون نسبة فضل الاعظم على الاوسط
الى فضل الاوسط على الاصغر كنسبة الطرف الاعظم الى الطرف الاصغر كما بين الستة
والاربعة والثلثة فان نسبة الاثنين وهو فضل الاعظم على الاوسط الى
الواحد الذي هو فضل الاوسط على الاصغر كنسبة الستة التي هي الاعظم الى
الثلثة التي هي الاصغر ومن خواص هذه النسبة ان مضروب مجموع الطرفين
في الاوسط مثل ضعف احد الحاشيتين في الاخرى وايضا مضروب الواسطة
في الاكبر مثل مضروب ضعف الواسطة في الاصغر ومثل مضروب احد الطرفين
في الآخر ومثل الاكبر وطريق استخراج الواسطة ان تضرب الاختلاف
بين الاعظم والاصغر في الاصغر وتقسم على مجموعهما وتزيد الخارج على
الاصغر ليحصل المطلوب مثلا اذا ضربنا الاختلاف بين الستة والثلثة
وهو ثلثة في الثلثة حصل تسعة فاذا قسمناها على مجموع الستة والثلثة اعني
التسعة خرج واحد فاذا زدناه على الثلثة حصل اربعة وهو الواسطة
وطريق استخراج الاصغر من الواسطة والاعظم ان تضرب الفضل بين الاعظم
والاوسط في الاوسط وتقسم الحاصل على مجموع الفضل والاعظم وتنقص الخارج من
الاوسط مثلا الفاضل بين ١٨ و ٩ هو ٩ ضربناه في نفسه حصل ٨١ قسمناه على





مجموع الفاضل والاعظم وهو ٢٧ خرج ثلثة نقصناها من الاوسط بقي ٦ وهو الاصغر
طريقة استخراج الاعظم ان تضرب فضل الاوسط على الاصغر في الاوسط وتقسم الحاصل
على فضل الاصغر على الفضل وتزاد الخارج على الاوسط ليحصل الاعظم مثلا يكون الاصغر
٥ والاوسط ٩ الفضل ٤ مضروب الفاضل في الاوسط ٣٦ قسم على الواحد
وهو فضل الاصغر على الفضل خرج ٣٦ بعينه فاذا زدناه على ٩ الاوسط حصل
٤٥ وهو الاعظم رواية حكاية مشهور عند الجمهور ان وجه التسمية ان الانتفاع
يكون بهذه النسبة وصاحب الشفاء افاد ان وجه التسمية ان الانتفاع في صناعة التأليف
بمراعاة واسطة تلك التناسبة ثم قال يحتمل ان يكون وجه التسمية ان نسبة الطرفين مؤلفة من
نسبة التفضيلين وهذا الظاهر غير ظاهر فان النسبتين واحدة ولا يؤلف نسبة من نفسها
ومثل هذا الايراد على مثل هذا العظيم ولعله سقط من القلم كلمة او شوشت بتواتر
الناقلين ولا يبعد ان يكون هي مما الحقت به او في مثلها فيكون العبارة ما يؤدي هذا
نسبة الطرفين مما الحقت منه نسبة التفضيلين ولا يذهب عليك ان كلا منهما كان صحيحا في
الصحيح صحيح في الكرماني الصحيح غير صحيح انه غير صحيح في غير صحيح ان شرف الاعمال نظر
الى هذه القاعدة فقط ابيات تسطر اسم خاطر وذلك حيث قال شعر در كتاب
تاليفيت فقد نه وپنج گوي ثالث آنها زيف بعكس صحيح كال دوري او سط
بديل اضوسا ز كهات زيده زدا قرين ام مسيح الكمال الدور الكل عدد
على ما سيأتي هو مجموع الاعداد مبتديا من الواحد اليه راجعا منه الى المبتدا
وذلك الجمع حرجه اهذا الصورة ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ٨ ٧ ٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١ ٨١
تم دايره ٤٦
١٢

صبي من الصبيان لا راي عنده ولا عنده جدوا هو يعقل
٢٧٢ ٢٧١ ١٦٦ ٥٥ ٢١٠

شاه اسمعيل بن حيدر اردبيلي
١٠٣ ٢١١ ٢٧٤ هو ٤٥٧

سنين اعمار بعض الانبيا عليهم السلام منقوله من بعض الكتب التي يعتمد عليها

آدم عليه السلام	حوا	شيث عليه السلام	ادريس عليه السلام رفع الى السما
٩٣٠	٩٣١	٩١٢	٣٦٥
نوح عليه السلام	هود عليه السلام	صالح عليه السلام	ابراهيم عليه السلام
١٤٥٠	٨٠٧	٥٨	١٧٥
اسمعيل عليه السلام	اسحق عليه السلام	يعقوب عليه السلام	يوسف عليه السلام
١٣٠	١٨٠	١٤٦	١٢٠
موسى عليه السلام	هرون عليه السلام	سليمان عليه السلام	داود عليه السلام
١٢٠	١٢٣	٥٣	١٤٠

زكريا عليه السلام ٩٩ — عيسى عليه السلام رفع الى السما وعمره ٣٣

